Münster 1937 No 3 Theol DiSS

Die Schriftpredigt im Barock

Auf Grund der Theorie der katholischen Barockhomiletik

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
bei der Hochw. Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität zu Münster in Westfalen

vorgelegt von

P. Maximilian Neumayr O. M. Cap.

1937

Druck von Ferdinand Schöningh / Paderborn

Referent: Prof. Dr. A. Donders.

Korreferent: Prof. Dr. R. Stapper.

Examen rigorosum: 21. Dezember 1936.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Die ganze Arbeit erscheint im Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn

Vorwort.

Die Themastellung der vorliegenden Arbeit, die der Hochw. Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster i. W. als Dissertation vorlag, hat folgende Geschichte. Bei dem Versuch, die Erforschung der Kapuzinerpredigt im Barock durch monographische Bearbeitung des Barockpredigers P. Clemens von Burghausen († 1731) in Angriff zu nehmen, stellte sich immer klarer die Notwendigkeit heraus, erst die theoretischen Grundlagen der uns heute so fremd anmutenden Barockpredigt zu beachten. Das Ergebnis dieser Erkenntnis ist die vorliegende Untersuchung. Als bedauerlichster Mangel erwies sich hierbei das Fehlen weiterer spanischer Homiletiktheorien, die beizuschaffen mir nicht möglich war.

Nach Fertigstellung der Arbeit bleibt mir noch die Pflicht zu danken: meinem verehrten Lehrer, dem Herrn Dompropst und Universitätsprofessor Prälat Dr. Ad. Donders, für sein immer freundliches Entgegenkommen in jeder Beziehung; Herrn Prof. Dr. Stapper für die Mühe als Korreferent; der ganzen Hochwürdigen Theologischen Fakultät an der Universität Münster i. W. für die Annahme der Dissertation; dem h. P. Osmund Goetz, O. M. Cap., dem ich als sachkundigem rührigen Provinzbibliograph in Altötting Obb. viele Literaturhinweise verdanke; dem h. P. Bonaventura Dickers, O. M. Cap., in Münster für das Mitlesen des Manuskriptes. Gott vergelte auch meinen hochwürdigsten Ordensoberen, A. R. P. Franz Ser. in Altötting und A. R. P. Anselm in Laufen, sowie den hochwürdigen Mitbrüdern im Kapuzinerkloster in Münster i. W., was sie zur Arbeit beigetragen haben: erstere durch weitestgehende Freistellung, letztere durch allezeit herzliche Beherbergung im Kloster.

Passau, am Hochfest der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, 23. Mai 1937.

Der Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547223_0072

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Bibliographie.

a) Eingesehene Quellen 7
b) Benützte Literatur 14

Einführung 17

1. Abschnitt. Schriftstudium und Schriftwertung im Barock . . . . . .

1. Kapitel. Das Schriftstudium . . . . . .
I. Die Stellung des Schriftstudiums im theologischen Studienplan . . . . . .
II. Die Methode des Schriftstudiums . . . . . .

2. Kapitel. Die Schriftwertung in der Barockhomiletik . . .

2. Abschnitt. Schriftdeutung im Barock . . . . . .

1. Kapitel. Die Grundzüge der Barockhermeneutik . .
I. Die katholische Hermeneutik der Gegenwart (zur Einführung) . . . . . .
II. Die grundlegenden Prinzipien der Barockhermeneutik . . .
1. Der vierfache Schriftsinn im allgemeinen . . . . . .
2. Der Literalsinn als Grundlage . . . . . .
3. Der angewandte Schriftsinn . . . . . .

2. Kapitel. Die spezifische Eigenart der Barock-„Allegorie“ (im weitesten Umfang) 26
I. Der mystische Sinn in der Barockexegese 26
II. Die Allegorie in der Barockhomiletik 32
III. Zahlen- und Namenallegorie. Kabbalistische Elemente . . . 41

3. Kapitel. Die geistigen Grundlagen der Barockallegorie . . . . . .
I. Homiletische und exegetische Elemente . . . . . .
II. Stilistische Elemente und ihre psychologische Grundlage . .
III. Theologisch-„weltanschauliche“ Elemente . . . . . .
IV. Abwege und deren Beurteilung . . . . . .

3. Abschnitt. Schriftverwertung im Barock . . . . . .

1. Kapitel. Die Heilige Schrift im Dienste des Predigtaufbaues (mit Ausnahme des Schriftconcetto) . . . . . .
I. Die biblische Grundlage eines Einzelwortes . . . . . .
II. Die biblische Grundlage eines Einzelsatzgebildes . . . . .

Seite

III. Die biblische Grundlage einer ganzen Perikope . . . . .
1. Die Schriftparaphrase (homilia) „Niedere Homilie“ . . .
2. Die Perikope als Grundlage unter Wahrung der Einheit des Themas . . . . . .

2. Kapitel. Der Schriftconcetto . . . . . .
I. Die Behandlung des Concetto in der homiletischen Theorie des Barock . . . . . .
II. Der Begriffsinhalt des Concetto . . . . . .
III. Die geistigen Grundlagen des Schriftconcetto 46
1. Geistig-psychologische Elemente 46
2. Formale Elemente 50
3. Biblisch-theologische Elemente 56

3. Kapitel. Die Heilige Schrift im Querschnitt der Predigtanlage . . . . . .
I. Die Heilige Schrift in den einzelnen Teilen der Predigtanlage (ohne confirmatio) . . . . . .
II. Die Heilige Schrift in der confirmatio . . . . . .
III. Die Heilige Schrift in der Predigt als Zitat, Exempel und Erzählung . . . . . .

4. Abschnitt. Rückblick und Ergebnisse . . . . . .
I. Die Hauptströmungen in der Barockhomiletik . . . . . .
II. Ergebnisse . . . . . .
1. Allgemeines . . . . . .
2. Einzelergebnisse . . . . . .

Bibliographie.

a) Eingesehene Quellen.

Albertus de Albertis, S. J., In Eloquentiae quum profanae, tum sacrae corruptores Actio ... Mediolani 1651.

Alexandri Natalis, O. P., Praecepta et Regulae ad Praedicatores Verbi Divini informandos ... Editio Tertia. Parisiis 1713.

Amadeus Bajocensis, O. M. Cap., Paulus Ecclesiastes seu Eloquentia Christiana qua Orator Evangelicus ad Ideam et Doctrinam Divi Pauli informatur. Venetiis 1720. Ed. secunda.

Amadeus a Castrovillare, O. M. Ref., Il Metodico su'l Predicare a braccio ... Romae 1721.

Ders., Il Zelo Apostolico nelle sante Missioni, Tomo primo, secondo, terzo. Romae 1720—26.

Antonius de Balinghem S. J., Scriptura sacra in locos communes nova et commodiore quam hactenus methodo cum interpretatione difficiliorum digesta. Coloniae Agrippinae 1659.

Antonius a Matre Dei Pintianus, Carmelita, Praeludia Isagogica ad Sacrorum Bibliorum intelligentiam ... Lugduni 1669.

Aphthonius reformatus seu Fons Eloquentiae Rhetoricus Ex Aphthonii Sophistae Progymnasmatibus Eiusque commentatoribus desumptis. Coloniae 1629.

Aquavivae Claudii, S. J., Praep. Gener. Epistola ad Provinciales eiusdem Societatis De Formandis Concionibus ... Romae 1613.

Arriaga Pauli Jos. de, S. J., Rhetoris Christiani partes septem. Ultima Editio. Antverpiae 1659.

Baader, Sebastianus, Der spanische Prediger auf Teutscher Cantzel. Das ist Lehr- und Conceptreicher Predigen Erster Theil. Auf alle Sonntäg des Jahres. Aus dem Hochwürdigsten Herrn / Herrn Josepho de Barzia et Zambrana ... Augspurg 1744.

Barzia, Josephus de, Ins Deutsche übersetzt durch Petrus Bonn, Kurtzer Begriff deß höchst gerühmten und schon achtmal nicht ohne großen Nutzen getruckten Christlichen Seelenweckers ... Cöln und Francfurt 1719.

Bernal, Pedro, O. M. Cap., Predicador Apostolico, Advertencias muy particulares, y singulares, para los Pp. Predicadores, y Confessores ... Barcelona Ano 1684.

Bernardus a Bononia, O. M. Cap., Phrasarium S. Scripturae scriptoribus et Oratoribus sacris opportunum. Editio altera. Mediolani 1761.

Beyerlinck, Laurent. / Stapleton, Thom., Promptuarium Morale super Evangelia Festorum totius Anni... Pars Tertia. Augustae Vindel. et Oeniponti 1749.
Im Anhang: Stapletoni Promptuarium Catholicum. Im gleichen Verlag und im selben Jahr.

Bodler, Joh., S. J., Angelus Salutis Verbi Dei Praedicator... Viennae Austriae 1678.

Bolducius, Jacobus, O. M. Cap., De oggio Christiano. Libri tres. Lugduni 1640.

Bonfrerius, Jacobus, In totam Scripturam sacram Praeloquia, Ausgabe: Migne, Scripturae sacrae Cursus completus. Tom. I., col. 5—242. Parisiis 1863.

Brandimartes, Felix, O. M. Cap., Sapientiae Tubae Scientia, id est Tractatus scholasticus De Arte Sacra concionandi... Panormi 1667.

Braun, Heinrich, Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit. München 1776.

Calmet, Aug., O. S. B., Commentarius Literalis in omnes libros Veteris Testamenti. Editio Novissima a Joh. Dom. Mansi. Tom. I. Wirceburgi 1789.

Cardenus, Matth. Cochemius, Artis Rhetoricae Brevis et Compendiosa Introductio... Coloniae 1553.

S. Caroli Borromaei, Instructiones Pastorum ad Concionandum, Confessionisque et Eucharistiae Sacramenta Ministrandum utilissimae. Cum annotationibus Franc. Sylvii a Brania Comitis. Editio Novissima. Aug. Vindel. 1758.

Caussinus, Nic., S. J., De Eloquentia Sacra et humana libri XVI. Editio Tertia, non ignobili accessione locupletata. Coloniae Agrippinae 1634.

Concilii Tridentini Acta. Herausgeg. von der Görresgesellschaft. Freiburg 1901 ff. (tom. I u. V).

Concionator Extemporaneus seu Doctrina Moralis Per Modum concionum in omnes dominicas et festa totius anni distributa... ab uno Parochorum Olumucensis Moravo-Ostraviensis... Viennae et Brunae 1717.

Decretum Generale de Studiis ordinate et fructuose peragendis (6. Oct. 1757) in: Bullarium Ord. Fr. Min. Capuccinorum, Romae Tom. VIII, 270 ss.

Diez, Phil., O. M. Reg. Obs., Concionum tom. IV... Coloniae Agrippinae 1629.

Dominicus de Colonia, S. J., De arte rhetorica libri quinque. Novissima editio. Coloniae Agripp. 1760.

Dulman, Theodorus, S. J., Tractatus de Oratore Christiano... Coloniae Agrippinae 1651.

Engelgrave, Henr., S. J., Lux Evangelica sub velum Sacrorum Emblematum recondita... Coloniae 1655.

Erasmus, Desid. Rot., Ecclesiastae, sive de ratione concionandi libri quattuor. Basileae 1544.

Felix de Barcelona, O. M. Cap., Instruccion de Predicadores per hazer bien los sermones... Barcelona 1679.

Fénelon, Gespräche über die Beredsamkeit im allgemeinen und über die Kanzelberedsamkeit im besonderen. Deutsch übersetzt von Joh. Chrys. Schlüter. München 1819.

Florentius ab Hanswijck, O. M. Cap., Cornucopiae Concionatorum abundans enarrationibus symbolicis et moralibus diversorum Conceptuum. Antverpiae 1646.

S. Franciscus Borgias, De ratione concionandi seu praedicatione evangelica libellus, ins Lateinische übersetzt von And. Schott... Antverpiae 1598.

Vgl. dazu die deutsche Übersetzung bei Krus, F. X., S. J., „Fragen der Predigtausarbeitung", Innsbruck 1916.

Franciscus Straubinganus, O. M. Cap., Praeambulum Rhetoricae. Staatsbibliothek München. Clm 8651, fol. 157—73.

Fritz Gregor, Der historische Sonntagsprediger bestehend in weltlichen, aber geistlich gedeuteten Geschichten, oder kurtzen und nützlichen allegorischen Predigen... Stain 1733.

Gaetano Ma. da Bergamo, Cappuccino, L'Uomo Apostolico istruito nella sua vocazione al pulpito Per il Ministero della sacra Eloquenza... Venezia 1729.

Garcia Franc. del Valle, S. J., Evangelicus Concionator et Novi Hominis Institutio... 2 tomi. Lugduni 1622.

Gaßmayr, Seb., Scientia Eloquentiae Sacrae ac Profanae ex optimis auctoribus collecta. Aug. Vindel. et Oeniponti 1772.

Gavarri, Jos., O. F. M., Instrucciones Predicabiles y morales, no communes, que deven saber los Padres Predicatores... Tercera impression... Barcelona 1675.

Gerhauser, Balth., Aphorismen aus der Homiletik. Kempten 1829.

Gisbert Blasius, S. J., Die christliche Beredsamkeit nach ihrem innerlichen Wesen, wie auch in der Ausübung vorgestellt, und mit Exempeln erläutert. Mit einer Vorrede von P. Franz Neumayr, S. J. ... Augsburg und Innsbruck 1768.

Goldhagen, Herm., S. J., Introductio in S. Scripturam Veteris et Novi Testamenti maxime contra Theistas. Tomi tres. Moguntiae 1765—68.

Ders., Rhetorica explicata et applicata ad Eloquentiam civilem et ecclesiasticam. Editio tertia, ab auctore recondita, emendata et aucta. Bambergae et Wirceburgi 1772.

Graser, Rudolph, O. S. B., Praktische Beredsamkeit der christlichen Kanzel, in Regeln, Exempeln und vollständigen Mustern... 2. Aufl. Augsburg 1774.

Ders., Vollständige Lehrart zu predigen, oder wahre Beredsamkeit der christlichen Kanzel nach der Vorschrift der berühmtesten Redner Frankreichs und Deutschlands in gründlichen Regeln verfaßt. 2. Aufl. Augsburg 1774.

Hautinus, Jac., S. J., Rhetorica adolescentum ingeniis accommodata. Item facilis Methodus orationis et amplificationum. Editio novissima prioribus castigatior et auctior. Monachii 1667.

Heffner, Franc., Ord. Praemonstr., Concionator extemporaneus. D. i. Eilfertiger Prediger... Sultzbach 1693.

Hillinger, Wallafrid, O. Min. Recoll., Ars bene dicendi de suggestu ecclesiastico seu Rhetorica sacra... Aug. Vindel. 1770.

Hochenleutner, Gelasius, O. M. Ref., Modus et Praxis utiliter concionandi... Aug. Vindel. et Graecii 1724.

Huarte, Giovanni, Essaminatione degl'ingegni degli Huomini Acconci ad apparare qualsi voglia scienzia. Di lingua Castigliana in pura Itàliana da Salustio Gratii recata. Venetia 1600.

Institutiones Oratoriae et Poeticae pro Classe Rhetorices ex optimis in utroque orationis genere scriptoribus in usum scholarum Provinciae Soc. Jesu ad Rhenum Superiorem nova methodo adornatae. Editio secunda. Manhemii 1759.

Johannes a Jesu Ma., Carm. Disc., Ars concionandi compendio scripta ... Coloniae 1610.

Josset, Petr., S. J., Rhetorice Placida quam Pieris irrigat unda... Lemovicis 1650.

(Isla, Franc. Jos., S. J.), Historia del famoso Predicador fray Gerundio De Campazas, alias Zotes. Escrita por el Lic-do Don Francisco Lobon de Salazar, Presbitero, Beneficiado de Preste an las Villas de Aquilar, y de Villagarcia de Campos... Tomo primero y secondo en Madrid, tomo tercero en Campazas. (1804).

Juglaris, Alex., S. J., (Britius, A.) Ariadne Rhetorum Manuducens ad eloquentiam adolescentes ex iis eruta observationibus, quas circa praxim oratoriae facultatis excepit olim... Ant. Britius. Monachii 1658.

Justinianus Fabianus Genuensis, Presb. Congreg. Orat., De Sacra Scriptura eiusque usu ac interpretibus Commentarius... Parisiis 1618.

Koialowicz, Casimirus Wiiuk, S. J., Modi LX sacrae orationis varie formandae. In gratiam incipientium collecti et Praxibus illustrati. Antverpiae 1668.

Kwiatkiewicz, Jo., S. J., Eloquentia reconditior... Editio secunda. Pragae 1698.

Laurentius a Villavicentio, Erem. S. Aug., De formandis sacris concionibus seu de interpretatione scripturarum populari libri tres... Antverpiae 1565.

Lauxmin Sigismundus, S. J., Praxis Oratoria sive Praecepta Artis Rhetoricae, quae ad componendam orationem scitu necessaria sunt... Monachii 1658.

Le Jay, Gabr. Franc., S. J., Bibliotheca Rhetorum Partis primae quae oratoriam facultatem complectitur. Excusa Parisiis 1725, Recusa Monachii 1726, Ingolstadii.

Lohner, Tobias, S. J., Instructio practica septima de munere concionandi, exhortandi, catechizandi... ad Neo-Parochorum aliorumque curam animarum gerentium usum et utilitatem composita... Dilingae 1679.

Ludovicus ab Alcasar, Hispalensis, S. J., In eas Veteris Testamenti Partes, quas respicit Apocalypsis, libri V. Lugduni 1631.

Ludovicus Granatensis, O. P., Ecclesiasticae Rhetoricae sive de ratione concionandi libri VI, denuo editi ac diligenter emendati. Coloniae 1594.

Masenius, Jac., S. J., Palaestra Oratoria praeceptis et exemplis Veterum lectissimis instructa... Coloniae Agrippinae 1678.

Menochius, Steph., S. J., Brevis explicatio sensus literalis totius s. Scripturae ex optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta. Coloniae Agrippinae 1630.

Mezger, Jos., O. S. B., Institutiones S. Scripturae sive Principia, Regulae et Instructiones De Modo rite intelligendi et interpretandi S. Scripturam. Tractatus tam divini Verbi praeconibus, quam SS. Literarum Studiosis perutilis et necessarius. Salisburgi 1680.

Monumenta ad Constitutiones Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum pertinentia. In lucem edidit Rmus. P. Venantius a Lisle-en-Rigault. Romae 1916.

Muratori/Trautwein, Contra sublime loquentes in cathedra seu Dignitas Eloquentiae Popularis italice proposita a Lud. Ant. Muratori Bibliothecario Sereniss. Mutinens. latine exposita praefixa Dissertatione de Styli Neotericorum, quos Peikartianos vocant, conditione, merito ac imitatione a R. D. Gregorio Trautwein Exempti Collegii Cann. Regg. ad Insulas Wengenses Decano. Aug. Vindel. et Oeniponti 1757.

Neumayr, Franc., S. J., Vir Apostolicus sive Doctrina Methodica de utili et facili praxi Functionum Sacerdotalium. (Der homiletische Traktat in: P. III. cap. 1, art. 1, pag. 229—281). Monachii et Ingolstadii 1755.

Ders., Idea Rhetoricae sive Methodica Institutio de Praeceptis, Praxi et Usu Artis Quotidiano, Civili ac Ecclesiastico. Ingolstadii et Augustae Vindelicorum 1748.

Ders., Idea Poeseos... Ingolstadii 1751.

Ordinationes et Decisiones Capitulorum Generalium Ordinis Ffr. Min. Capuccinorum, Revisae, Ordine Chronologico dispositae... Romae 1851.

Ortmann, Benno, O. S. B., Principia cum sacrae tum civilis eloquentiae ... Monachii 1798.

Pachtler, G. M., S. J., Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae... tom 1—4 (in: Monumenta Germaniae Paedagogica tom. II, V, IX, XVI) Berlin 1887 ff.

Panigarola, Francesco, Min. Obs., Il Predicatore overo Parafrase, Commento, e discorsi intorno al libro dell' Elocutione di Demetreo Falereo ... Venetia 1609.

Ders., Modo di comporre una predica con l'Aggiunta di un Trattato della Memoria Locale. Padova 1599.

Peltanus, Thod., Catholica de librorum Canonicorum numero, eorundemque Authoritate et legitima Interpretatione explicatio ... Ingolstadii 1572.

Pexenfelder, Mich., S. J., Ethica symbolica e fabularum umbris in veritatis lucem varia eruditione noviter evoluta... Monachii 1675.

Pomey, Franc., S. J., Candidatus Rhetoricae seu Aphthonii Progymnasmata... Lugduni 1661. — Novus Candidatus Rhetoricae altero candidior comptiorque. Lugduni 1706.

Pontanus, Georg. Barth. a Braitenberg, Aureum Diurnale Concionatorum. Coloniae Agrippinae 1611.

Prolegomena Scripturae S. facili Methodo explicata ad usum Cleri per Dioecesim Augustanam... edita Aug. Vindel. 1747.

Ratio atque Institutio Studiorum Soc. Jesu... Romae 1616.

Regius, Carolus, S. J., Christianus Orator, in quo primum de Concionatore agitur, tum de... Romae 1612.

Regulae Societatis Jesu auctoritate septimae Congregationis Generalis auctae. Romae 1616.

Constitutiones Societatis Jesu cum earum declarationibus. Romae 1615.

Rodulphius a Tossignano, O. S. F. Conv., (Nicolaus de Byart) Dictionarium Concionatorum pauperum Auctoris incogniti (Nic. de Byart) ... Friburgi Brisgov. 1602.

Rugerius, Julius, Opusculum de Sensibus Scripturae Sacrae. s. l. et a. (letztes Jahrzehnt des 16. Jahrh.).

Ders., Opusculum de rhetorica facultate. s. l. et a. (ebenso aus dem letzten Jahrzehnt des 16. Jahrh.).

Sailer, J. M., Kurzgefaßte Erinnerungen an junge Prediger. 2., verb. Auflage. München 1813.

Salmeron, Alf., S. J., Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum nunc primum in lucem editi. Coloniae Agripp. 1612.

Sandaeus, Maximilianus, S. J., De Theologia Symbolica libri sex. Moguntiae 1623.

Schaefer, Joh. Nep., Institutiones Scripturisticae. Pars I.: Isagoge. Moguntiae 1790.

Schunck, Ign., S. J., Notio Dogmatica S. Scripturae utriusque Testamenti. Landishuti 1772.

Schwägerle, Jac., O. S. F., Die ersten Grundzüge der geistlichen Redekunst. (Als Anhang zu den Gelegenheitsreden.) Augsburg 1801.

Seckler, Victorinus, O. S. B., Rhetores Elchingenses, sive scala Rhetorices. Ulmae 1775.

Seemiller, Seb., Institutiones ad Interpretationem S. Scripturae seu Hermeneutica sacra. Accessit eiusdem Auctoris Commentatio de Studio Linguae Hebraicae cum Theologia conjungendo. Aug. Vind. 1779.

Segneri, Paolo, S. J., Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit. Aus dem Italienischen. Regensburg 1861.

Ders., Quadragesimale. Neu bearbeitet durch Nik. Heller. 2 Bände. 3. Aufl. Regensburg 1912.

Serra, Giannangelo, O. M. Cap., Compendio della Rettorica nel quale si dà un nuovo, facile ed utilissimo metodo d'insegnare l'Arte Oratoria. Venezia 1776.

Sixtus Senensis, O. P., Ars interpretandi S. Scripturas absolutissima. Cui nunc primum coronidis instar accedunt SS. Patrum Regulae CCXXXIIII et Canones CCCLXXII F. Franc. Ruizio Vallisoletano et F. Jo. Hoffmeistero collectoribus... Coloniae 1577.

Soarius, Cyprianus, S. J., Clara et praeclara Methodus Parandae Eloquentiae... et... concionatoribus et divini Verbi praeconibus utilissima. Editio Tertia. Vienna Austr. 1702.

Stella, Didacus, O. M. Obs., Modus concionandi (Approbation von 1576), zusammengebunden mit Lud. Granatens. Coloniae 1594. s. o.

Strada, Famianus, S. J., Eloquentia Bipartita... Coloniae Agrippinae 1638.

Surgant, Manuale Curatorum, ins Deutsche übertragen (anonym) in: Katholik 1889, II, 166 ff., 303 ff., 432 fff., 496 ff.

Talaeus, Audomarus, Rhetorica ad Carolum Lotharingum Cardinalem. Quinta et postrema Editio... Tremoniae. 1557.

Tesoro, Emanuele, Il Cannocchiale Aristotelico o sia Idea dell' Arguta et ingeniosa Elocutione, Che serve a tutta l'Arte Oratoria, Lapidaria, et Simbolica, Esaminata Co' Principii Del Divino Aristotele... Quarta Impressione, accresciuta dall' Autore di due nuovi Trattati, cioè De' Concetti Predicabili, Et Degli Emblemi... Dedicato Al Reverendiss. P. Paolo Oliva Vicario Generale della Compagnia di Giesu. In Roma 1664.

Ders., (Panealbus Philibertus), Inscriptiones, quotquot reperiri poterunt... Editio Tertia. Coloniae Brandenburgicae 1671.

Udalricus a Gablinga, O. M. Cap., Ostensio Spiritus et Virtutis In privato Sermone et publica praedicatione Verbi Divini... Vercellis 1780.

Valades, Didacus, O. M. Obs., Rhetorica Christiana ad concionandi et orandi usum accommodata. Romae 1578.

Valerii, Augustini, De Rhetorica Ecclesiastica Libri Tres. Veronae 1583.

Ders., Praelectiones tres... ad clericos suos habitae, Quibus totius Artis Rhetoricae Ecclesiasticae prolegomena breviter et dilucide... sunt explicata. s. l. et a.

Veith, Laurent., Anleitung und Regeln zur nützlichen Lesung der Heiligen Schrift. Augsburg 1797.

Vincenzo da San Eraclio, O. M. Cap., Degli Studj, ne' quali principalmente impiegare si debbono I Regolari di rigido Istituto... dedicata al Revsmo P. Serafino da Capricolle. Bologna 1760.

Voelli, Jo., S. J., Generale Artificium Orationis cuiuscunque componendae, longe facillimum, et de Ratione conscribendi epistolas praeceptiones utilissimae. Coloniae Agrippinae 1597.

Weber, Jo. Ad., Can. Reg. S. Aug., Ars discurrendi de qualibet materia ad centum Fontes reducta et multis exemplis inculpate curiosis... Norimbergae 1671.

Weißenbach, Jos., De Eloquentia Patrum Libri XIII in usum Ecclesiasticorum. Tom I. Augustae Vindel. 1775.

Ders., De Eloquentia Scripturae libri IV. In Usum scholarum ac templorum. Augustae Vindel. 1789.

Weitenauer, Ign., S. J., Subsidia Eloquentiae Sacrae, in quibus sylvulae Concionum in annos octo, ars conceptuum, DCC exempla Figurarum... aliaque plura exhibentur. Libri XIX. (In 16 Bänden). Aug. Vindel. et Friburgi Brisg. 1764—69.

Wittmann, Mich., Principia catholica de S. Scriptura ad usum auditorum suorum. Ratisbonae 1793.

Worpitz, Georg, S. J., Clara et praeclara Methodus parandae Eloquentiae secundum doctrinam et praecepta Cypriani Soarii... Editio nova. Coloniae Agrippinae 1711.

Wurz, Ign., S. J., Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit. 2. Auflage. Zwei Bände. Wien 1775/76.

Zellner, Valerianus, O. Erem. S. Aug., Rhetorica sacra seu Norma, accurate et utiliter concionandi, tres complectens partes... Ratisbonae 1749.

b) Benützte Literatur.

Allgeier, A., Das Konzil von Trient und das theologische Studium, in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 52 (1932) 313—39.

Arendt, P., Die Predigten des Konstanzer Konzils. Freiburg 1933.

Bouterwek, Fr., Geschichte der Poesie und Beredsamkeit seit dem Ende des 13. Jahrhunderts. Göttingen 1801 ff.

Brischar, Joh., Die katholischen Kanzelredner Deutschlands seit den letzten drei Jahrhunderten. 5 Bände. Schaffhausen 1867—71.

Cornely, R., S. J., / Merk, A., S. J., Introductionis in S. Scripturae libros Compendium. Parisiis 1927.

Croce, Bened., Der Begriff des Barock. Die Gegenreformation. Zwei Essays. Zürich, Leipzig, Stuttgart. o. J. (1925).

Ders., Scritti di storia letteraria e politica. Vol. I. Saggi sulla Letteratura Italiana del Seicento. Bari 1911.

Cultrera, P. Samuele, O. M. Cap., Vita del Servo di Dio P. Innocenzo da Caltagirone Generale Cappuccino 1589—1655 (Dai documenti contemporanei). Torino-Roma 1932.

Dejob, Charles, De L'Influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques. Essai d'Introduction à l'histoire littéraire du Siècle de Louis XIV. Paris 1884.

Felder, P. Hilarin, O. M. Cap., Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens, in: Liber Memorialis Ord. FF. Min. Capucinorum... editus jussu Min. Gen. Rmi. P. Melchioris a Benisa. Romae 1928. pg. 79—130.

Fernandez, s. u. Vaccari, A., Institutiones...

Hasenöhrl, P. Pirmin, O. F. M., Die Concettipredigt, in: Kirche und Kanzel 3 (1920), 56 ff., 130 ff., 193 ff.

Ders., Franziskanische Homiletiker, in: Kirche und Kanzel 6 (1923), 124 ff., 196 ff., 271 ff. und 7 (1924) 45 ff., 109 ff., 203 ff.

Hetzenauer, P. Mich., O. M. Cap., Epitome Exegeticae Biblicae Catholicae. Oeniponte 1903.

Hilber, Fr., Biblische Hermeneutik. 3. Aufl. Brixen 1921.

Ders., Biblische Hermeneutik, in: Lexikon für Theologie und Kirche. 2 Bd. Sp. 336—39.

Holtzmeister, U., S. J., Abusus S. Scripturae a Concilio Tridentino interdictus, in: Verbum Domini 11 (1931) 307—09, 372—76.

Höpfl, Hildebrand, O. S. B., Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros. Vol 2. Romae 1922—25.

Ders., Tractatus de Inspiratione Sacrae Scripturae et Compendium Hermeneuticae Biblicae Catholicae. Romae 1923.

Hurtado, Juan y Serna, J. de la, y Palencia, Angel Gonzalez, Historia de la Literatura Espanola. 2. impr. Madrid 1925.

Kehrein, Jos., Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit der Deutschen. 2 Bände. Regensburg 1843.

Keppler, P. W., Zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage in: Theologische Quartalschrift, Tübingen, 74 (1892) 52 ff., 179 ff.

Ders., Die Lehre von der Homilie, in: Der katholische Seelsorger 4 (1892) 53 ff., 105 ff., 260 ff. Als Neudruck in: Kirche und Kanzel 6 (1923) 1 ff., 81 ff.

Korte, Gandulf, O. F. M., P. Christian Brez, O. F. M., Ein Beitrag zur Erforschung des Barockschrifttums. Werl i. W. 1935.

Lenhart, J., O. M. Cap., Language Studies in The Franciscan Order, in: Franciscan Educational Conference (Brookland Washington) 6 (1924) 35 ff.

Maichle, A., Das Dekret De usu et editione. Freiburger Theologische Studien, H. 15. (1914).

Müller, Günther, Die deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock. Potsdam 1930.

Ders., Höfische Kultur der Barockzeit. Halle 1929.

Ders., Deutsches Dichten und Denken vom Mittelalter zur Neuzeit. (Sammlung Göschen.) Berlin-Leipzig 1934.

Müller, Paul, Ein Prediger wider die Zeit: Georg Scherer. Ein Beitrag zur Predigt und Polemik der Gegenreformation. Wien-Leipzig 1933.

Nadler, J., Die Wissenschaftslehre der Literaturgeschichte, in: Euphorion 21 (1914) 1 ff.

Oppel, Arn., Das Hohelied Salomonis und die deutsche religiöse Liebeslyrik, in: Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, herausgeg. von H. Finke. H. 32. 1911.

Pesch, Christ., S. J., De Inspiratione Sacrae Scripturae. Freiburg 1906.

Pfandl, Ludw., Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit. Freiburg 1929.

Rainer, J., S. J., Entstehungsgeschichte des Trienter Predigtreformdekretes, in: Innsbrucker Zeitschrift f. kath. Theologie 39 (1915) 256 ff., 465 ff.

Rindermann, Cand., O. F. M., Die biblische Spruchpredigt, in: Kirche und Kanzel 2 (1919) 19 ff.

Signer, P. Leutfrid, O. M. Cap., Die Predigtanlage bei P. Michael Angelus von Schorno, O. M. Cap., Ein Beitrag zur Geschichte des Barockschrifttums. Assisi 1933.

Stingeder, Fr., Geschichte der Schriftpredigt. Paderborn 1920.

Tiraboschi, Girol., Storia della Letteratura Italiana. Nuova Edizione. Tomi XXVII. Venezia 1824.

Vaccari, A., S. J., Institutiones biblicae scholis accomodatae. Romae 1925. (Vaccari, A., Historia Exegeseos, pg. 241—92. Fernandez, Hermeneutica, pg. 293—424).

Vietor, K., Probleme der deutschen Barockliteratur. Leipzig 1928.

Walzel, O., Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters. Vortrag, gehalten auf dem internationalen Literarhistoriker-Kongreß zu Budapest, abgedruckt in: Euphorion 32 (1931) 441—53.

Weisbach, Werner, Der Manierismus, in: Zeitschrift für bildende Kunst. 54. Jahrg. (Neue Folge 30. Jahrg.) Leipzig 1919. S. 161—83.

Witzel-Müller, O.F.M., Das Bibelstudium in der Thuringia von 1764 bis 86. In: Franziskanische Studien 10 (1923), 224—31.

Zawart, Anscar, O.M.Cap., The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209—1927), a Bio-bibliographical Study, in: The Franciscan Educational Conference (Brookland Washington) vol. 9 (1927), 242—587.

Einführung.

Die Literaturwissenschaft der letzten Jahre hat uns die bisher so viel geschmähte oder doch verkannte Predigt des Barockzeitalters in ganz neuartiger Weise sehen gelehrt. Die Predigt dieses Zeitalters war unmittelbar nach dem Ausklingen des Barock in Mißkredit geraten und hat ihre Ehre seither bis in die unmittelbare Gegenwart hinein nicht wieder herzustellen vermocht[1]. Es bleibt ein unbestreitbares Verdienst der Literaturwissenschaft, die Überprüfung des Urteils eingeleitet zu haben. Insbesondere sind es die Veröffentlichungen von Signer[2] und Korte[3], die die Barockpredigt in ein gänzlich neues Licht gerückt haben.

Es ist also an der Zeit, daß auch die homiletik-geschichtliche Forschung den Faden aufgreift. Mit der literaturwissenschaftlichen Erforschung kann ja das letzte Wort über die Predigt eines bestimmten Zeitabschnittes noch nicht gesprochen sein. Daß die Homiletik in erster Linie dazu berufen ist, die Predigt *als Predigt* zu erfassen, wird niemand in Frage stellen.

I. 1. Das Formalobjekt der Untersuchung ist an ein und demselben Gegenstand, hier an der Predigt bzw. Homiletik einer ganzen Epoche, für die Literaturwissenschaft und für die theologische Wissenschaft der Homiletik verschieden.

Die *Literaturwissenschaft* faßt die Predigt lediglich als literarisches Phänomen und untersucht sie eben als Äußerung

---

[1] R. Graser, Vollständige Lehrart zu predigen, Augsburg 1774, 16. Hauptst. § 3. Für die barocke Predigtepoche hat er immer nur die stereotype Formel: „Die Predigt vor 50 und mehr Jahren." — Braun, H., Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit, München 1776, 36 f. — Ortmann, Benno, O. S. B., Principia Eloquentiae, Monachii 1798, 15. — Schwägerle, O. S. F., Die ersten Grundzüge der geistlichen Redekunst, Augsburg 1801, n. 18.

[2] Leutfried Signer, O. M. Cap., außer einer Reihe von Aufsätzen besonders: Die Predigtanlage bei Michael Angelus von Schorno, Assisi 1933.

[3] Gandulf Korte, O. F. M., Christian Brez, Werl 1935. Man vgl. auch O. Miller im Vorwort zur deutschen Übersetzung von Longhaye, Die Predigt, Große Meister und große Gesetze, Mainz 1935, S. XXII; auch P. Müller, Ein Prediger wider die Zeit, Georg Scherer, Wien-Leipzig 1933.

menschlichen Geistes genau in derselben Weise wie irgendein anderes Geistesprodukt, sei es Schauspiel, Epos, Gedicht, Brief oder Rede, untersucht die Predigt auf ihre letzten geistigen Grundlagen und Wesenszüge. So hat etwa Oskar Walzel in einer berühmten Untersuchung die beiden Gedichte „Römischer Brunnen" (C. F. Meyer) und „Römische Fontäne. Borghese" (R. M. Rilke) nebeneinander gestellt, um die letzten Wesenszüge tiefster Geistigkeit aufzuzeigen[1]. Das Ergebnis solcher Forschung wird dann einfachhin festgestellt. Die Literaturwissenschaft sieht ihre Aufgabe darin, die Geistigkeit einer Periode in ihrem Werden und in ihrer Gesamterscheinung darzulegen. Hier scheidet dann selbstverständlich die Bewertung aus. Wie die Ontologie das Sein als Sein bejaht und für gut findet (omne ens bonum, verum usw.), so begnügt sich die Literaturwissenschaft mit der Klarlegung der Geistigkeit einer bestimmten Zeit und findet alle geistigen Äußerungen einer Zeit, insofern sie Ausdruck dieser Zeitgeistigkeit sind, gut.

Anders das Formalobjekt der theologisch-homiletischen Untersuchung einer Predigt (als Einzelpredigt sowohl wie als Predigt eines ganzen Zeitalters). Die Predigt ist für die Theologie wesentlich die Verkündigung des Wortes Gottes durch Menschen an Menschen. (Für die Literaturwissenschaft hingegen ist sie Geistesprodukt wie irgendein anderes Geistesprodukt auch.) Damit sind ihre beiden Wesensbestandteile gegeben: a parte Dei revelantis und a parte hominis (als Produkt eines menschlichen Geistes auf menschlichen Geist berechnet). Ersteres ist weithin (die Entwicklung der kirchlichen Lehre miteinbezogen) objektiv und absolut gültig; letzteres ist zum großen Teil wandelbar und darum der jeweiligen Zeitgeistigkeit unterworfen, speziell was die psychologischen, pädagogischen und pastoralen Zweckmäßigkeiten, die äußere Form und auch den Inhalt anbelangt, insofern alles individuell Menschliche sowohl als auch jede Epoche irgendwie beschränkt ist und darum von allem objektiv allzeit Gültigen doch bald die eine Seite mehr sichtet, bald die andere, das eine in den Vordergrund stellt, anderes aber zurücktreten läßt.

2. Man könnte nun die Predigt einer Epoche nach den verschiedensten Gesichtspunkten erforschen: Dogmengeschichte der Predigt, die christliche Ethik in der Predigt, die pädagogischen Prin-

[1] O. Walzel, Der Dichter und das Wort, Bonn 1927, 12ff. Ähnlich die Untersuchungen desselben Verfassers über vier Abschnitte moderner Erzählung, in: Euphorion 32 (1931) 443ff.

zipien usw. Auf jeden Fall muß jede homiletik-geschichtliche Untersuchung von immer gültigen Normen ausgehen, wie sie aus der katholischen Auffassung von der Sendung der Kirche und von der Predigt erfließen.

Wollte man also das Wort O. Walzels[5], nach dem es in der literaturwissenschaftlichen Forschung streng verpönt ist, „den vorhandenen Dichtungen ein begrifflich ersonnenes dichterisches Gebilde entgegenzuhalten", auch restlos auf die homiletische Forschung übertragen, so wäre dies falsch. Es hat selbstverständlich auch für unsere Aufgabe unverkennbar hohe Bedeutung. Aber die theologische Untersuchung kann nicht völlig „voraussetzungslos" an eine zu erforschende Zeit herantreten. Die homiletische Schau der Predigt wird an zwei geistesgeschichtlich auseinanderstrebenden Perioden, etwa Barock und Klassizismus, die sich gegenseitig mit dem Verdikt belegen[6], doch in vielfacher Hinsicht denselben Maßstab anlegen müssen, wenn sie sich über die tiefsten Wesenszüge der Predigt einer Periode klar werden will. Die Literaturwissenschaft wird sich etwa zufrieden geben, wenn sie den rhetorischen Grundzug einer geistigen Ära als deren eigentliche Geistigkeit klargelegt hat. Die Homiletik wird als theologische Wissenschaft notwendig weiter fragen müssen: Wie weit hat diese spezifische Geistigkeit jener Periode die eigentliche Aufgabe der Predigt, die Verkündigung der Offenbarung, vorteilhaft oder nachteilig beeinflußt?

3. Schwieriger wird das Problem, wo es sich um Einzelfragen handelt; für das vorliegende Studium vor allem um die Frage der schriftgemäßen Predigt. Kann die homiletische Forschung etwa sich zufrieden geben, wenn sie rein geschichtlich objektiv das Ergebnis zutage förderte, daß eine bestimmte Periode der Predigtgeschichte die Verbindung zwischen Predigt und Heiliger Schrift völlig gelöst hat? Es handelt sich hier nicht um das methodisch fehlerhafte Herantragen etwa der heute so laut erhobenen Forderungen nach der Homilie an die Erforschung einer früheren Epoche; auch nicht um die Forderung nach Schriftgemäßheit für jede Einzelpredigt, nicht einmal für sämtliche Predigten einer Einzelpersönlichkeit. Es wäre auch abwegig, genauere Einzelforderungen als Normalmaß an eine andere Zeit zu stellen oder erst gar hier bei der Erforschung der Schriftpredigt mit den exegetischen Maßen

[5] Walzels Wort zitiert bei L. Signer a. a. O. 14.

[6] Vgl. Günther Müller, Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock, Potsdam 1930, 205.

einer fortgeschrittenen Zeit einem früheren Zeitalter gegenüberzutreten und sie danach zu bemessen. Der Kernpunkt liegt vielmehr darin: Ist nach dem allgemeinen Glauben der Kirche und der Theologie — bei aller Anerkennung der doppelgestaltigen regula fidei von Schrift und Tradition im Gegensatz zum Protestantismus — die Verbindung vom Worte Gottes auf der Kanzel und dem Worte Gottes in der Heiligen Schrift so enge, daß dieser Maßstab für die homiletische Erforschung einer Zeit allgemein gültig und verpflichtend ist? Mit anderen Worten: Kann man mit Augustinus die Predigt bestimmen als „tractatio scripturarum"[7]? Für die nachtridentinische Periode der Predigtgeschichte fällt noch erschwerend ins Gewicht der strenge Auftrag des Konzils (sess. 24 de ref. c. 4), „sacras scripturas divinamque legem annuntiare". Auf Grund einhelliger homiletischer Überzeugung aller Jahrhunderte glauben wir den Satz schreiben zu können: Es ist Grundforderung der homiletischen Theologie aller Zeiten: Jedwede Epoche muß, als Ganzes genommen, in ihrer Predigt irgendwie die innere Verbindung mit dem Worte Gottes in der Heiligen Schrift offenbaren. Die Theologie der Predigt fordert, daß das Wort Gottes im Munde des Menschen seine natürliche Gebundenheit an das geschriebene Gotteswort in der Bibel nicht lösen darf. Wir möchten uns also das Wort Stingeders[8] zu eigen machen: „Die Höhepunkte des Predigtstandes sind stets durch Verwertung, die Tiefstände durch Vernachlässigung der Schrift gekennzeichnet." Wir übernehmen dieses Wort hier aber nicht als aposteriorische geschichtliche Feststellung, sondern als apriorische homiletisch-theologische Forderung.

4. Selbstverständlich haben auch in einer homiletischen Untersuchung alle „praktischen" Gesichtspunkte auszuscheiden, um eine historische Forschung nicht zu belasten. „Praktisch" steht hier sowohl im Sinne von unmittelbar praktisch („Was kann man aus früheren Predigten noch für die heutige Kanzel brauchen?") als auch im Sinne eines unbestimmten Gemengsels von „geschichtlich-praktischen" Gesichtspunkten („Wie weit stand die damalige Homiletik bereits auf der Höhe der heutigen?"). Die neueste Literaturwissenschaft hat diese Forderung auch für die Predigtgeschichte mit

[7] S. Augustinus, De doctrina christiana, lib. 1 cap. 1. Zum ganzen: Keppler, Die Lehre von der Homilie, in: Der katholische Seelsorger, 1892, als Neudruck in Kirche und Kanzel 6 (1923) 1 ff., 81 ff.

[8] Stingeder, Geschichte der Schriftpredigt, Paderborn 1920, Einleitung.

aller Schärfe erhoben und hat die mangelnde Zurückhaltung theologischer Untersuchungen auf predigtgeschichtlichem Gebiet sehr bedauert. Damit kann aber nicht die homiletische Untersuchung, die sich an gewisse Voraussetzungen und allgemeine Normen gebunden erachtet, als solche getroffen sein. Doch gilt jenes Postulat, soweit es rein geschichtlich ist, auch für die theologische Erforschung: erst restlos objektiv geschichtlich-methodisch die Tatbestände feststellen, dann die Maßstäbe anlegen. Man darf nicht etwa mit Forderungen unserer heutigen Homiletik — und mögen sie uns noch so hochstehend scheinen — einer früheren Periode gegenübertreten, und diese danach als oberstem Korrektiv beurteilen wollen[9].

II. 1. Für diesen historischen Teil unserer Aufgabe aber kann die homiletisch-theologische Untersuchung sich gerade von der Literaturwissenschaft, soweit sie geistesgeschichtlich ist, erhellen lassen.

Was in der modernen Kirchengeschichte als der „geschichtliche Raum", was in der Literaturwissenschaft von heute als „Geistigkeit einer Zeit" eine so bedeutungsvolle Rolle spielt, das wird auch für die rechte Erfassung der Predigt einer Zeit von Wichtigkeit sein müssen. Ebenso wie G. Müller für den Barock überhaupt haben dies Signer und Korte von der literaturwissenschaftlichen Sicht her für die Predigt in meisterlicher Weise dargetan[10]. Hat doch auch Christus sich dem geschichtlichen Raum angepaßt, so daß sich in seinen Worten doch in etwa heute noch die völkischen und zeitlichen Elemente seiner Umgebung widerspiegeln. Christus hat auch in seinem mystischen Dasein in der Kirche den jeweiligen geschichtlichen Raum nicht zerstört. Jeder menschliche Geist hat teil an der Geistigkeit seiner Zeit, die auch auf alle seine geistigen Lebensäußerungen ausstrahlt. Man kann der Scholastik nicht einen Vorwurf daraus machen, daß sie die Kunst ihrer säuberlichen Distinktionen auch in ihren Gebeten offenbarte[11]; es ist gewagt, dem heiligen Martyrer und Erzbischof John Fisher (sic!) es als „Ge-

[9] Signer, a. a. O. 6 f.

[10] G. Müller, a. a. O. 3. Jedes Kunstwerk ist eine Art „Mikrokosmos der Gegenwart, in der es geschaffen wurde, und seine leibhaftige Struktur ist von seiner geschichtlichen Gegenwart durchwaltet..." Das Recht der schöpferischen Persönlichkeit wird dabei nicht angetastet, S. 53. Ähnlich G. Müller, Deutsches Dichten und Denken vom Mittelalter zur Neuzeit, Berlin-Leipzig 1934, 96. Auch Signer, a. a. O. 1 f. und Korte, a. a. O. 6 f.

[11] Man beachte daraufhin etwa einmal die Oratio ante studium des hl. Thomas v. A.

schmacksverirrung"[12] anzukreiden, wenn er das Magnificat aus dem Latein der Vulgata ins Ciceronianische übersetzte, so unfaßbar es auch für uns ist. Von der Barockpredigt wurde der Satz geschrieben: „Man muß sich ordentlich wundern über die Lammesgeduld eines Publikums, das eine derartige widerliche Gespreiztheit und ekelhafte Geziertheit der Sprechweise, ohne mit der Wimper zu zucken, anhören, ertragen, ja am Ende gar noch hochschätzen konnte[13]."

Prediger und Publikum waren eben Vertreter derselben Geistigkeit, deren Atmosphäre sie nicht entrinnen konnten so wenig wie wir der Atmosphäre unserer heutigen Geistigkeit. Wir werden also gut tun, für die Erforschung der barocken Schriftpredigt von vornherein anzunehmen, daß auch die Heilige Schrift durch die Brille der Zeitgeistigkeit gesehen wurde, daß auch ihre Verwendung in der Predigt das Siegel der Zeitgeistigkeit trägt, nachdem doch alles menschliche Sehen auf weite Strecken hin relativistisch ist.

2. Unserem Bemühen, das zeitgeistige Kolorit auch theologischer Fragen im Barock zu sehen, kommt die Literaturwissenschaft speziell dadurch entgegen, daß sie bereits anderweitige geistige Gebiete dieser Zeit durchwandert hat. Auch die damalige Predigt wird die Wesenszüge barocker Eigenart nicht verleugnen können. Wer sich mit dem 17. Jahrhundert beschäftigt, sieht ja auf den ersten Blick, daß „die barocke Art von der klassischen Normalästhetik, unter deren Wirkung wir alle noch stehen oder doch lange standen, völlig verschieden ist[14]". So werden wir also für alle Behelfe, die Zeit verstehen zu können, dankbar sein. Wir übernehmen die Resultate der Literaturforschung nicht als unfehlbar gesicherte Ergebnisse, aber als richtungweisende Fingerzeige, weiterhin auf die Suche zu gehen und die Geistigkeit, die uns so fremd anmutet, zu ergründen. Ausdruck dessen sei die Übernahme des Stilbegriffes „Barockpredigt" an Stelle des rein zeitlichen Begriffes „Predigt des 16./17. Jahrhunderts" in der bisherigen Predigtgeschichte. Der Stilbegriff „Barockpredigt" ist demgemäß ein Programm und ein Bekenntnis, das die Predigt bewußt aus der geistigen Umwelt einer Zeit heraus verstehen will.

---

[12] So Sigrid Undset im Vorwort zu Erb, A., Thomas Morus und John Fisher, S. XVIII.

[13] In Kirche und Kanzel 16 (1933) 193.

[14] Signer, a. a. O. 7. Hier sei der Satz zitiert nicht so sehr als Resultat denn als glückliche Formulierung allgemeiner Erfahrungen.

3. Dann freilich, wenn diese historischen und geistesgeschichtlichen Vorarbeiten geschehen sind, halten wir es für eine unerläßliche aus der Eigengesetzlichkeit der Homiletik als einer wesentlich theologischen Disziplin erfließende Notwendigkeit, auch objektive Maßstäbe an die barocke Predigt heranzutragen. Hier trennt sich unser Weg von der Literatur- und Geisteswissenschaft. Zunächst lassen sich schon ganz allgemein Generationen mit Generationen vergleichen und sich damit auch zugleich in Rangstufen einordnen. Es wird doch niemand leugnen wollen, daß die Scholastik von ihrer Höhe im 13. Jahrhundert zum 16. Jahrhundert abgesunken ist. „Höhe", „Blütezeit", „abgesunken" sind bereits wertende Begriffe. Wir sprechen doch auch von einem „Goldenen Zeitalter der Exegese" und vom „Niedergang der Exegese". Die Literaturwissenschaft verwirft und muß verwerfen „die Art und Weise, mit ‚kanonischen' Größen (Homer, Dante, Shakespeare, Goethe . . .) die ganze Weltliteratur zu beurteilen", und sie brandmarkt solches Verfahren mit Recht als „Unsinn"[15]. Aber es gibt doch, zum mindesten für die theologische Forschung, gewisse unverrückbare, überzeitliche und übervölkische Gesetze, hier der Auffassung vom Wesen der Heiligen Schrift und vom theologischen Charakter der Predigt, nach denen die Predigt einer gewissen in Frage kommenden Zeit bewertet werden kann und bewertet werden muß. Für die katholische Theologie sind dies, bei aller Anerkennung zeitbedingten Wandels der Erscheinungsformen, „kanonische" Größen. Die Kirche als „der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht" hat doch auch die Aufgabe, dem Relativismus, der allem Menschlich-Geistigen ohnehin anhaftet, in seiner alles bedrohenden Totalität zu wehren. Die Kirche steht in der Welt, um den Wandel der Jahrhunderte und der geistigen Strömungen zu normieren — nicht als beengende Fessel, die jede Entwicklung unterbindet und ertötet, sondern als sichernde Schranke, die vor Irrwegen schützt. (Man denke nur an einen Parallelfall: Kirche und expressionistische Kunst.)

III. 1. Unter diesen allgemeinen Voraussetzungen soll die folgende Studie geschrieben sein. Vielleicht bedarf die Einstellung des Themas noch einiger Begründung. Da die Erforschung der Predigtgeschichte für die Barockzeit noch sehr im argen liegt, konnte nur ein Sondergebiet für die Untersuchung in Frage kommen. Die Studie hat ihr Gebiet eingeschränkt auf die „Schriftpredigt im Ba-

[15] G. Müller, Höfische Kultur, Halle 1929, 137.

rock auf Grund der Theorie der katholischen Barockhomiletik". Die protestantische Predigt wurde also gewollt ausgeschieden; ebenso bewußt wurde die eigentliche katholische Predigt selbst nicht miteinbezogen, sondern nur die homiletische Theorie und davon nur die Theorie der Schriftpredigt. Die hohe Wichtigkeit der Theorie für die Barockpredigt haben Signer und Korte[16] überzeugend dargetan. Ohne nun die Vorschriften der Theorie jeder Predigt jener Zeit aufzwingen zu wollen[17], ist ihre Kenntnis doch ein starker Behelf zum tieferen Eindringen in die Eigengesetzlichkeit der barocken Schriftpredigt, die den von der heutigen Homiletik herkommenden Geist immer fremdartig anmutet.

Die Einschränkung auf die Erforschung der Schriftpredigt entspricht einem ebenso gegenwarts-homiletischen („Zurück zur biblischen Predigt" als Losung der heutigen Homiletik) wie geschichtlich-homiletischen (wurden die Weisungen des Tridentinums in der Folgezeit beachtet?) wie allgemein homiletischem Bedürfnis (die Biblizität als Seele der Predigt in der Forderung der Predigttheologie aller Jahrhunderte). Nachdem hier nun die homiletische Theorie erfaßt werden soll, kann freilich auch die Schriftpredigt nicht nach allen Seiten beleuchtet werden. Speziell die Schriftverwertung nach ihrem Inhalt, nach der Stoffauswahl usw. wird nur in der Untersuchung der Predigten selbst erfaßt, nicht aber, oder doch nur zu einem verschwindenden Bruchteil, in der homiletischen Theorie[18].

Bezüglich der zeitlichen Umrisse des Themas sollte grenzenbestimmend die „Barockzeit" sein, deren erste Ansätze freilich schon weiter zurückliegen und deren Hochblüte nur etwa von 1640—1680 angesetzt wird[19]. Wegen seiner zentralen theologischen Bedeutung[20] wurde hier der Abschluß des Tridentinums als Ausgangspunkt fest-

---

[16] Signer, a. a. O. 3—8. Korte, a. a. O. 136 ff., 162 mit 171.

[17] Abgelehnt von Signer 6 f., Korte 138.

[18] Z. B. die höfische Sicht der Heiligen Schrift im Barock, auf die G. Müller, Deutsche Dichtung 147, aufmerksam gemacht hat, kann natürlich nur aus der Predigt gezeigt werden, nicht aus der homiletischen Theorie. Noch viel mehr gilt dies vom theologischen Inhalt.

[19] G. Müller, Höfische Kultur, 103 f.

[20] Z. B. Dejob Charles, De l'Influence du Concile de Trente, Paris 1884, 109—144: Effort pour réformer l'éloquence de la chaire. Dazu kommt die Deutung der barocken Kunst als Kunst der Gegenreformation, s. Werner Weisbachs gleichnamige Schrift. Die Gegenreformation steht aber im Zeichen des Trienter Konzils.

gesetzt. Der Ausgang des Barock läßt sich nicht mit Jahresdaten bezeichnen; sicher aber ist, daß barocke Elemente, auch längst nach dem Umschwung zur klassizistischen Predigt in Frankreich und Italien und nach deren allmählichem Übergreifen auf deutschen Boden noch sehr weit ins 18. Jahrhundert hineinreichen, gelegentlich sogar über die Jahrhundertmitte hinaus[21]. Die unmittelbar nachbarocke Zeit erhält zuweilen gerade wegen ihrer barockfeindlichen Haltung das Wort.

3. Zur Begründung der räumlichen Ausdehnung des Gebietes der herangezogenen homiletischen Werke — es handelt sich um spanische, italienische, französische, deutsche und um einen polnischen Autor, also räumlich fast der ganze abendländische Kontinent — sei von vornherein zugestanden, daß hierin auch ein großer Mangel liegt. Aber einerseits mußte wegen der damaligen internationalen Freizügigkeit innerhalb des christlichen Abendlandes (man vergleiche nur die Verlagsorte der einzelnen homiletischen Werke im Quellenverzeichnis) die räumliche Ausdehnung möglichst weit gefaßt werden; andererseits läßt eine Studie von beschränktem Umfang nur wenig Raum für die Herausstellung der Unterscheidungspunkte. Doch war es nicht die Absicht des Verfassers, homiletischen Sondermeinungen nachzuspüren, sondern ein Gesamtbild zu schaffen, um erst einmal in die damalige Theorie der Schriftpredigt, soweit sie das Gepräge der Zeitgeistigkeit trägt, einzudringen. Die Hauptrichtungen sollen in einem eigenen Abschnitt als Ergebnis gezeichnet werden.

Die Studie hat sich als Ziel gesetzt, durch die weite Zeitspanne und den großen Raum bezüglich der Theorie von der Schriftpredigt eine Art Koordinatensystem zu schaffen und so der weiteren Forschung, die entweder einzelne Predigerpersönlichkeiten oder einzelne Sonderfragen in ihrem entwicklungsgeschichtlichen Verlauf monographisch bearbeiten wird, zur Orientierung dienen zu können.

[21] Man denke etwa nur an die großen Sammelwerke der Barockzeit, die vielfach auch noch im ausgehenden 18. Jahrh. eine Rolle spielen. S. bei Ign. Wurz, Anleitung zur geistl. Beredsamkeit, 2. Aufl. Wien 1775, 225, ebenso bei Schwägerle, a. a. O. 4. — Vgl. auch Eberle, Osk., Barock in der Schweiz, Einsiedeln 1930, 171; Signer, L., in: Die schweizerische Kapuzinerprovinz, Einsiedeln 1928, 357: Hier wird für die Schweiz im Gegensatz zu Deutschland die Barockzeit bis etwa 1800 gerechnet. Es wird sich im Laufe der vorliegenden Untersuchung zeigen, daß auch in Deutschland die Ausläufer des Barock sich bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrh. herein erstrecken.

I. Die Eigenart der Barock-„Allegorie“

(im weitesten Sinne).

Die „Allegorie“ (hier im weitesten Sinne gefaßt), der Barockpredigt liebstes Kind, umso unverständlicher und anstößiger aber für eine barockfremde oder barockfeindliche Geistigkeit, soll im folgenden aus diesen Gründen eine einläßlichere Darstellung finden, zunächst an Hand der diesbezüglichen Prinzipien der großen Exegeten des nachtridentinischen Jahrhunderts, dann an Hand der homiletischen Theorie. Schließlich soll die Zahlen- und Namenallegorie noch eine kurze gesonderte Behandlung finden.

I. Der „mystische“ Schriftsinn in der Barockexegese.

Die hermeneutischen Prinzipien der Exegese des 16./17. Jahrhunderts, für die leider u. W. keine Einzeluntersuchungen vorliegen, sind meist niedergelegt in den Prolegomena (auch Praeloquia, Praeludia u. dgl.), die die bedeutendsten Exegeten in der Regel ihren biblischen Werken vorangestellt haben, aus denen aber die Hauptrichtlinien erst in sorgfältigen Einzeluntersuchungen herausgehoben werden müßten. Noch ersprießlicher und für das letzte Urteil unerläßlich (wovon hier aber naturgemäß abgesehen werden mußte) wäre die Untersuchung der exegetischen Werke dieser Schrifttheologen selbst, da dort die Prinzipien erst ihre praktische Anwendung finden. Im folgenden soll vor allem Salmeron († 1586), der Spanier, der an der Universität zu Dillingen an der Donau eine Professur innehatte, zu Worte kommen.

Wie alle Exegeten führt Salmeron in seinen umfangreichen Prolegomena die Zweiteilung von sensus litteralis und sensus spiritualis in breiter Ausführlichkeit durch. Letzteren definiert er so: „Sensus spiritualis est, qui designatur ex rebus ipsis vere gestis per voces expressis ex intentione Spiritus Sancti“ (Prolegomena XIX). Als selbstverständlich fallen die „res imaginariae et fictae“, z. B. die Visionen der Propheten, die Parabeln usw. in den Bereich des sensus litteralis und haben mit sensus spiritualis nichts zu tun. Während

jede Stelle der Heiligen Schrift einen Wortsinn hat, kommt nicht jeder Stelle ein sensus spiritualis zu. Die Möglichkeit des sensus spiritualis, der über den Wortsinn hinausführt und neben ihm besteht, begründet Salmeron, indem er von einem „triplex alphabetum" spricht, wodurch Gott zum Menschen rede. Während die ersten beiden „Alphabete", d. h. das (erste) „alphabetum vocum sive verborum" sowie das (zweite) „alphabetum inferiorum rerum pro arbitrio confictarum ad alias res grandiores et excellentiores apposite significandas" für Gott und Menschen in gleicher Weise existieren und die Grundlage des Wortsinns in der Heiligen Schrift wie in jedem literarischen Werke bilden, gebe es noch ein drittes „alphabetum", das Gott, hier als dem Autor der Heiligen Schrift, allein eigne, eben dieses „alphabetum rerum vere gestarum ab hominibus, quibus maxima Messiae et Ecclesiae suae Sponsae in factis et historiis Veteris Testamenti vel Novi adumbrare et delineare voluit" (Gott kann also der Ereignisse und Geschehnisse sich als eines „Alphabetes" bedienen, durch das er dem Menschen bestimmte Mitteilungen zukommen läßt). Dieses dritte „Alphabet" ist allein Wesenskern des sensus spiritualis. So nach Salmeron und nach vielen andern[1]. Demnach wäre für Salmeron die Identität zwischen sensus spiritualis und sensus typicus (nach der heutigen Hermeneutik) auf den ersten Blick eine Selbstverständlichkeit, was auch durch die von ihm angeführten Beispiele noch erhärtet zu werden scheint. Obwohl also der Terminus „sensus typicus" als offizielle Bezeichnung für den sensus spiritualis fehlt, ist doch für die Theorie der großen nachtridentinischen Exegeten der sensus typicus der Kern des sensus spiritualis.

Freilich nur der Kern, vielleicht kann man sagen: nur das erste Entwicklungsstadium, die Wurzel. Bewußt oder unbewußt wird nun diese schmale Basis erweitert. Die Heilige Schrift ist auch diesen großen Exegeten (wie schon in der christlichen Väterzeit) jenes geheimnisvolle Buch, das nach Offb 5, 1 innen und außen beschrieben ist: „Foris loquitur per verba, intus per res ipsas; item foris et aperte loquitur in Novo Testamento; intus vero sive abscondite et latenter in Veteri mysteria Messiae prodens" (Salmeron ebda).

[1] Salmeron, Proleg. VII und XIX; Antonius a Matre Dei, Carm., Praeludia Isagogica ad Sacrorum Bibliorum Intellegentiam, Lugduni 1669, III 18; Bonfrère XX, 2; Menochius, Proleg. c. 23. Im übrigen liegen, wie schon betont, leider wenig Vorarbeiten vor, am besten ist vielleicht noch die damalige Lehre über die Inspiration untersucht (b. Pesch 264 ff.).

Schon in der Tatsache, daß die Stelle aus der Geh. Offb. für den mystischen Sinn in Beschlag genommen wird, tritt die Erweiterung, genauer die Verbreiterung des Begriffs „mystischer Schriftsinn" klar zutage. Die verschiedenfältige Feststellung des sensus typicus an bestimmten Schrifttexten (z. B. bezüglich Dt 25,4 bzw. 1 Kor 9,9 und 1 Tim 5,18 oder bezüglich der vielfältigen Auslegung, die Ps 2,7 im NT findet) bei den einzelnen Theologen ist noch kein hinreichender Beweis für die begriffliche Verschiebung des Terminus. Aber gerade darin, daß der mystische Sinn unabhängig von einheitlicher christlicher Traditionsauffassung vorgefunden wird, zeigt sich das lavierende Moment. So deutet Bonfrère das atl. Sabbatgesetz allegorisch auf Christus im Grabe, tropologisch auf die Enthaltung von der Sünde, anagogisch auf die Ruhe der ewigen Seligkeit, während er am überkommenen Schulbeispiel von „Jerusalem" in seiner tropologischen Ausdeutung Kritik übt. Und doch ist dieses Schulbeispiel, das eine so große Rolle spielt, bereits bezeichnend genug für die Weitung des typischen Kerngedankens, der dem sensus spiritualis der Barockexegeten zugrunde liegt, so daß gerade in diesem traditionellen Paradigma die Abweichung der damaligen Auffassung vom heutigen sensus typicus hinreichend deutlich wird (nach der die intentio divina der Wesenskern des sensus typicus ist). Obwohl Salmeron mit aller Deutlichkeit der gewöhnlichen Allegorie (d. i. der rhetorischen Allegorie, die nichts anderes ist als eine perpetua metaphora und darum noch unter den uneigentlichen Wortsinn fällt) die spezifisch biblische Allegorie gegenüberstellt, bietet er doch gerade durch die Definition dieser letzteren, die sie in Parallele setzt zu den gewöhnlichen Symbolen und Figuren („quando res quae corpore gestae aut gerendae sunt, ut symbola et figurae aliarum rerum assumuntur ut Christi et regni eius sive in ecclesia militante sive triumphante"), Raum für eine Ausdehnung des engeren mystischen Sinnes. Daß damit die Gewinnung des mystischen Schriftsinnes weithin der individuellen Interpretation anheimgegeben ist, empfindet auch Salmeron und sieht sich darum veranlaßt, davor zu warnen, auf der Suche nach dem geistigen Schriftsinn gegen den Text gewalttätig vorzugehen und dadurch fromme Leser zu verletzen. (Die Mahnung richtet sich gegen diejenigen, „qui non apte et suaviter, sed dure et inepte et cum quadam vel verborum vel rerum violentia illum (den geistigen Sinn) ita educunt, ut piorum lec-

torum aures . . . interdum offendant[2]".) Der schon erwähnte Salzburger Benediktiner Jos. Mezger verwendet das Wort „typus et figura" und „allegoria" im engeren und im weiteren Sinne fast unterschiedslos[3]. Auch die immer wiederkehrende Frage nach dem Vorkommen des sensus mysticus im NT, die von Salmeron weitgehend bejaht, von Bonfrère und Menochius aber sehr zurückhaltend beantwortet wird, läßt die fließenden Grenzen des Begriffes „sensus mysticus" in helles Licht treten[4].

Wie sehr diese großen Exegeten die Verbreiterung des sensus typicus (als Grundelement ihres sensus spiritualis) vertraten, geht auch daraus hervor, daß sie Erasmus von Rotterdam als ausgesprochenen Feind des sensus spiritualis in Verruf brachten. Salmeron[5] z. B. gibt ein Wort des Rotterdamer Humanisten („in Praefatione Paraphraseon ad Caesarem") über die spielerische Vorliebe mancher Väter für Allegorie mit scharfem Akzent zurück; er

---

[2] Salmeron, Proleg. VII. S. auch Bonfrère XX, 1: „Sensus mysticus, quem spiritualem aliqui, alii figuratum appellant." — Als Beispiel für die Unklarheit sei auf folgende Einzelheiten verwiesen: Nach Bonfrère habe Paulus die Stelle Deut. 25,4, die Gott „symbolice et mystice" für höhere Wahrheiten verstanden wissen wollte, in 1 Kor 9,9 „in sensu tropologico" gedeutet (Bonfrère XX, 4). Salmeron (XIX, 7) will alle Kriege und Schlachten im AT allegorisch auf den Kampf zwischen Christus und Satan oder tropologisch auf den Kampf zwischen Geist und Fleisch, zwischen Laster und Tugend deuten, wie er auch für Mt 16,16 in der Ausdeutung von Caesarea Philippi auf Rom ebenso wie in der Ausdeutung des Ährenpflückens in Mt 12 eine „elegans" und „venusta allegoria" findet (XIX, 6).

[3] Mezger, a. a. O. 507—44. Can. 1: Alles kreatürliche Sein ist „typus et figura (rerum) sublimiorum"; can. 11: „Actiones Christi theandricae . . . etsi figurae proprie non sint, tamen allegoriam continent mysteriorum ipsius Christi et ecclesiae"; can 3: „Totum Vetus Testamentum principaliter est allegoria Novi"; can 12: „Die Geschehnisse um Christus und die Apostel haben zumeist allegorischen Sinn". Ähnlich lauten die Canones für den anagogischen und tropologischen Sinn, z. B. can 3: „Omnis Christi actio nostra est instructio"; can 9: „Selbst die Dinge der Natur können einen geheimnisvollen tropologischen Sinn haben." S. 276 ff. wird das Hohelied im Literalsinn auf Christus und die Kirche, im allegorisch-mystischen Sinn auf Christus und Maria, im tropologischen Sinn auf Christus und die Einzelseele gedeutet. Hier wird der große Unterschied zur heutigen Auffassung geradezu handgreiflich. Vgl. etwa Hoepfl, a. a. O. 96 Anm. 3: Das Hohelied bedeutet im sensus litteralis improprius die Verbindung zwischen Gott und dem auserwählten Volke, im sensus typicus aber die noch engere Verbindung zwischen Christus und der Kirche.

[4] Salm., Proleg. XIX, 6; Bonfr. XX, 3; Menoch. c. 23.

[5] Salm., VII; Bonfr. XX, 1.

(Salmeron) habe vielmehr den Eindruck, daß gerade die neueren Exegeten (darunter Erasmus) mit dem Literalsinn ein verderbliches Spiel trieben („perniciose lusisse in sensu litterali"). In Wirklichkeit aber anerkennt Erasmus den sensus spiritualis im Sinne des typus sehr wohl, spricht ihm sogar dogmatische Beweiskraft zu für den Fall, daß er von der Heiligen Schrift selbst legitimiert sei. Erasmus leugnet nur einen wirklichen Unterschied seiner drei Unterarten (allegorisch, tropologisch, anagogisch) und legt lediglich gegen die Vergewaltigung des Schrifttextes durch Hineintragen eigener Phantasien („somnia") energisch Verwahrung ein. Dabei kann Erasmus auch Kirchenväter, z. B. den hl. Ambrosius, den er im übrigen als ingens ecclesiae lumen bewundert, nicht von aller Schuld freisprechen, ohne dadurch, wie Erasmus betont, das Ansehen der Kirchenväter schädigen zu wollen. Überdies zeigt Erasmus sogar bezüglich der allegorischen Schriftdeutung in den nicht dogmatisch lehrhaften Teilen der Predigt einiges Verständnis und pflichtet ihrer oratorischen Bedeutung bei. Erasmus sucht nach dem Mittelweg zwischen den übermäßigen Anhängern und den grundsätzlichen Verächtern der Allegorie und unterscheidet dabei säuberlich zwischen typus, dem Herzstück der Heiligen Schrift („optimum"), und der Allegorie, die, entgegen dem Literalsinn, sich auf eigene Gedankenflüge begebe[6]. So kann die auffällige ablehnende Haltung nachtridentinischer Exegeten gegen Erasmus ihre Begründung nur in einer größeren Ausweitung des sensus spiritualis gegenüber Erasmus finden, eine Feststellung, die durch Salmerons eigene Worte erhärtet wird. In Prolegomena XIX discr. 4. stellt er sensus litteralis und sensus spiritualis einander gegenüber und sieht dabei den Hauptunterschied darin, daß der sensus litteralis weit weniger Möglichkeiten der Deutung an ein und derselben Textstelle zuläßt — wie die Großzahl der damaligen Exegeten spricht er sich für diese Möglichkeit aus — als der sensus mysticus, dem außer seinen drei bekannten Spielarten (allegorisch, tropologisch, anagogisch) noch innerhalb dieser Spielarten viele

[6] Erasmus, a. a. O. 643, 670; gegen die subjektivistischen Phantastereien 663, 648; Stellung zu Ambrosius 653—58; 641, 628 (letzteres gegen Origenes, den er aber 630 sehr verständnisvoll aus seiner Zeit heraus zu verstehen sucht); Allegorie in der Predigt 641, 673, 675; typus und allegoria im erweiterten Sinn: 630 f. (das Hohelied auf Christus und die Kirche gedeutet, läßt er gelten, so sei es einhellige Tradition; nicht aber läßt er die Deutung auf Christus und Maria gelten, wie es die „recentiores" versuchten); vgl. noch 664 f., 626, 628 u. ö.

(plurimi) Möglichkeiten offenstünden. Einzelwörter könnten ja nur eine beschränkte Zahl von Bedeutungen haben, Geschehnisse und Ereignisse aber noch viel mehr[7]. Im übrigen verweisen die Exegeten bezüglich der Existenz des sensus spiritualis mysticus gegenüber seinen grundsätzlichen Gegnern auf die einhellige Tradition der Kirche.

Das Bestreben, sich über die Sicherung des sensus spiritualis-mysticus klar zu werden, zumal aus apologetischen Gründen, tritt im Laufe der Entwicklung immer klarer zutage. Das Hauptgewicht wird dabei zusehends stärker und eindeutiger auf die regula fidei verlagert: Heilige Schrift, Konzilien, Tradition. Doch behauptet die mehr individuelle Regel der „analogia, proportio, congruentia" noch lange ihren Platz; und, wie Bonfrère etwas heftig, aber ganz im Sinne der großen Exegeten des Jahrhunderts erklärt, nur noch ganz hartnäckige Geister könnten den offenkundigen mystischen Sinn mancher Stellen und den klaren inneren Zusammenhang vom AT her verkennen[8].

In der Rangordnung der einzelnen Schriftsinne unterscheidet die exegetische Wissenschaft des nachtridentinischen Jahrhunderts: mehr Sicherheit biete zweifellos der sensus litteralis, ihm allein komme auch unbedingte Durchschlagskraft in der theologischen (dogmatischen) Beweisführung zu. Im Dienste der Erbauung hingegen stünden sensus litteralis und sensus spiritualis gleichwertig nebeneinander. Bonfrère und Menochius sprechen dem sensus mysticus an ein und derselben Stelle vor dem Literalsinn den Primat zu, streiten dem Literalsinn aber die allgemeinere und absolute Geltung nicht ab[9].

Die ganze Periode ist gekennzeichnet durch ein ernstes Ringen um klare Begriffe bezüglich des mystischen Schriftsinnes. So ist es nicht verwunderlich, wenn die Studienordnung der Gesellschaft Jesu bei der offiziellen Revision im Jahre 1832 zu den bisherigen Regeln betreffs Schriftstudium, die beibehalten werden, in einem kurzen Sätzchen eine planmäßige hermeneutische Unterbauung der ganzen Exegese fordert. Die diesbezüglichen Reformvorschläge wa-

---

[7] Die Möglichkeit des mehrfachen Literalsinnes sehr ausführlich b. Salmeron, Prol. VIII. Auch Bonfrère XX, 5.

[8] Bonfrère XX, 1 u. 4.

[9] Außer b. Salm., Bonfr. und Menoch. besonders bei dem allerdings stark praktisch-homiletisch orientierten Rugerius, Jul., De sensibus s. script., c. 19 (aus dem letzten Jahrzehnt des 16. Jahrh.).

ren namentlich von den deutschen Jesuiten ausgegangen[10]. Der durchgreifende Wandel ist aus den hermeneutischen Werken im ausgehenden 18. Jahrhundert deutlich spürbar: Das Hauptgewicht ruht nun auf der philologischen Klarlegung des Textes und auf den Normen des katholischen Glaubens, der sich für einen mystischen oder typischen Sinn an einer bestimmten Stelle ausspricht — unter Ausscheidung aller subjektiven und individualistischen Momente, die ehedem die „Allegorie" und den „mystischen Sinn" in der Exegese doch stark belastet und den echten Sinn sehr gefährdet hatten[11].

II. Die „Allegorie" in der Barockhomiletik.

Es ist von vornherein zu erwarten, daß die Homiletik des Barock dem vagen Begriff „Allegorie" oder „mystischer Schriftsinn" noch ein viel weiteres Feld absteckte, als dies in der Barockexegese der Fall war.

Wohl verlangt Regius im Christianus Orator (1612) von jenem sensus mysticus, der dogmatische Beweiskraft haben soll, daß die betreffende Sinndeutung durch die Lehre der Heiligen Schrift oder durch die Lehre der Kirche ausdrücklich als vom Heiligen Geist beabsichtigt feststehe[1]. Vor ihm hatte Laurentius a Villavicentio typus und allegoria reinlich zu scheiden gesucht. Dabei faßt Villavicentio freilich „typus" nicht in dem streng eindeutigen Sinn von heute, sondern identisch mit der allgemeinen Analogie, die zwischen AT und NT besteht. Im Unterschied hierzu gehört nach ihm zur Allegorie die Erweiterung des Gedankeninhaltes über den ursprünglichen Sinn hinaus. („Allegoria vero [d. h. im Unterschied zum eben behandelten typus], cum aliquid sive ex Veteri sive ex Novo Testamento novo sensu exponitur atque accomodatur ad spiri-

---

[10] B. Pachtler II 297 n. 12; der deutsche Vorschlag: IV 389 § 5 (mit offiziellem Hinweis auf Goldhagen, Herm., Introductio in s. Script., Mainz 1765 ff.).

[11] Bekannt ist die Stellungnahme des berühmten Lud. Ant. Muratori. S. hiezu Muratori-Trautwein, Contra sublime loquentes in cathedra seu dignitas eloquentiae popularis, Aug. Vind. et Oeniponti 1757, c. 9 (66 ff.). Zum Kampf um Muratori hinwieder Vincenzo, Degli Studi..., Bologna 1760, p. I. 142. Für den Stand der Entwicklung am Ende des 18. Jahrh. s. Laur. Veith, Anleitung und Regeln... 54 ff., 68 ff.; Seemiller, Seb., Institutiones ad interpretationem s. script., Aug. Vind. 1779, 103 f.; Goldhagen, Herm., Introductio I 157 ff., 169 ff.

[1] Regius 273 (aber keineswegs eindeutig). Vgl. 140—42.

tualem doctrinam sive ad vitae institutionem.") Auch nach Brandimartes (Sapientiae Tuba 1667) ist die „inventio aliqua superaddita" das entscheidende Moment für die Schriftallegorie[2].

Mit der Hineintragung dieses Momentes des „novus sensus" oder der „aliqua inventio" wird natürlich die Basis des „mystischen" Sinnes, der „Allegorie" außerordentlich erweitert. Regius führt neun verschiedene „fontes allegoriae" auf, eine Aufzählung, die weder erschöpfend noch logisch gegliedert ist. Die ersten acht Formen beziehen sich ausnahmslos auf das AT, decken sich aber keineswegs immer mit „typus"; n. 9 behandelt die symbolisch-emblematische Deutung des kreatürlichen Seins im ganzen Umfang, im Anschluß an die symbolfreudige, metaphorische Sprache der Heiligen Schrift. Dabei unterläßt Regius nicht die vorsichtige Mahnung an den Prediger, mit Rücksicht auf die gebildeten Zuhörer erst den Literalsinn der Schriftstelle vorzutragen, bevor er zur mystischen Ausdeutung übergehe, um nicht den Anschein zu erwecken, als würde er die Schrift nur aus Unwissenheit mystisch deuten[3].

Im einzelnen läßt sich nun der verschiedene Gebrauch des Begriffes „geistiger Schriftsinn" und „Allegorie", die im Sinne ihres weitesten Begriffsinhaltes, als „tieferer Schriftsinn" promiscue gebraucht werden, bei einer allgemeinen Übersicht über die vorzüglichsten Barockhomiletiker, abgesehen vom rein typischen Sinn, der oben kurz behandelt ist, etwa in folgenden Formen erfassen.

1. „Allegorie" gefaßt als rhetorischer Tropus ist für den Barock ein beliebtes Stilmittel. Sie fällt noch unter den Wortsinn der Heiligen Schrift, was auch in der Barockhomiletik anerkannt wird, und wird als solche im Anschluß an die alte Rhetorik als „continuata metaphora" definiert, die sich freilich dann nicht strenge auf diese Umschreibung eingrenzen läßt, sondern ihren Rahmen sprengt und selbst noch die „collationes, imagines, aenigmata, paroemiae" usw. umschließt. Dort, wo diese „allegoria non scripturistice, sed rhetorice sumpta" (Hochenleutner) nicht unmittelbar aus dem Schrift-

---

[2] Laurentius a Villavicentio, De formandis sacris concionibus, Antverpiae 1565, lib III c. 1; Brandimartes, Fel., Sapientiae Tubae, 186 f.

[3] Regius 400 f. Die Verschiebung der Begriffe ist hier sehr deutlich sichtbar. Der sensus mysticus (Überschrift des ganzen Abschnittes) liegt im letztgenannten Fall lediglich in der Verwendung von Einzelbegriffen der Heiligen Schrift als rhetorischer Metaphern.

text genommen ist (als sensus litteralis improprius), sondern an einen isolierten Begriff des Textes angeschlossen ist, haben wir es bereits mit der typischen Barockallegorie zu tun, die ihr Dasein der Metaphernliebe des Barock verdankt, aus deren Gesichtsfeld auch die Heilige Schrift gesehen wird[4].

2. In vielen Fällen handelt es sich bei dem Ausdruck „Allegorie" oder „mystischer Sinn" um jenen Sachverhalt, den wir heute als sensus consequens bezeichnen. Ein Musterbeispiel ist hierfür die Erklärung von Dt 25,4 durch Paulus in 1 Kor 9,7 ff, was in der Barockhomiletik (und auch Exegese) immer als sensus spiritualis bzw. Allegorie, in der heutigen Hermeneutik zumeist als sensus consequens gedeutet wird[5].

3. Weiterhin steht Allegorie (im weiteren Sinn) bzw. Tropologie (im engeren Sinn, als eine der drei Unterabteilungen des sensus spiritualis) oft für Akkommodation einer Schriftstelle. Diese Akkommodation wird in die Schriftstelle selbst hineininterpretiert. Von einem eigentlichen Schriftsinn kann natürlich auch hier nicht die Rede sein. Es werden zu bestimmten Aussprüchen, Ereignissen, Feststellungen, Aussagen der Heiligen Schrift Parallelen gezogen und dann als „geistiger" oder „allegorischer" Schriftsinn dem heiligen Text untergelegt[6]. Der spanische Franziskaner Didacus Stella

[4] Laur. a Villav. III, 1; Koialowicz, S. J., Sexaginta Modi sacrae orationis, Antverpiae 1668, Mod. 8; Hochenleutner 136, 512; b. Hochenleutner allegoria und comparatio 515 ff., allegoria und symbolum 519 f.; Segneri, P., Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit, aus dem Italienischen übersetzt, Regensburg 1861, 103; noch später Rudolph Graser, Lehrart zu predigen, 2. Aufl., Augsburg 1774, 16. Hauptst. § 13; s. auch die verschiedenen ausschließlich rhetorischen Werke, die gerade auch die Heilige Schrift nach rhetorischen Allegorien durchsuchen, z. B. Worpitz-Soarius, Clara et praeclara Methodus, Coloniae 1711, 144 f. — Wie sehr sich freilich die allegoria scripturistice sumpta und die allegoria rhetorice sumpta ähneln, s. aus den beiden aufeinanderfolgenden Abschnitten bei Hochenleutner 354 f. und 355 f. Überraschenderweise ist bei Segneri a. a. O. I. Abschnitt, 10. Hauptst., rhetorische Allegorie und mystischer Sinn sehr schlecht auseinandergehalten (wenigstens in der vorliegenden Übersetzung).

[5] Für die Exegese z. B. Menochius c. 23; Mezger 465 f. (steht unmittelbar neben dem echten typus: Eherne Schlange). Für heute s. Fernandez, a. a. O. 307 f.; Hetzenauer, Epitome 17. Andere Stellen, die heute als s. consequens bezeichnet werden, galten damals als Beweis für die Mehrheit des s. litt. an ein und derselben Stelle, z. B. die verschiedene Ausdeutung von Ps. 2,7 durch Paulus. Vgl. Mezger (1680) 292 ff. mit Pesch 563 f.

[6] Man vgl. auch für die Exegeten Salmeron, Proleg. XIX, 6, wo er die Ausdeutung von Jo 11,44 („Bindet ihn los...") auf die Absolutionsgewalt

hat im 7. Kapitel seines Modus concionandi klar und entschieden demgegenüber darauf aufmerksam gemacht: der Prediger solle die Heilige Schrift, auch das AT und die geschichtlichen Berichte nicht im geistigen Sinne ausdeuten, sondern „per similitudinis modum". Der Prediger solle nicht sagen: Die Hirten von Bethlehem bedeuten (significare) die Bischöfe und Vorgesetzten, die Schafherde bedeute die Untergebenen; sondern: So wie den Hirten in ihrer Wachsamkeit Engel erschienen, so würde der Himmel den Vorgesetzten immer helfen, wenn sie wachsam wären. Er will damit gerade die Willkür der Schriftauslegung treffen (das „pro suo libito depingere"). Im Ausgang und im unmittelbaren Anschluß an die Barockzeit kamen auch die Homiletiker in ihrer Gesamtheit zu dem Entschluß, die traditionelle Trias des mystischen Schriftsinnes: Allegorie, Tropologie, Anagogie auf das sichere und zuverlässigere Gebiet der Akkommodation zu verlegen (dementsprechend also: accommodatio ad Christum et ecclesiam, ad mores, ad coelestem gloriam), sich dem sensus vere accommodatus zuzuwenden und alle rein willkürlichen subjektivistischen textfremden Schriftdeutungen als sensus mere accommodatus und commaticus zu verwerfen (siehe oben S. 00 unter „Angewandter Sinn").

4. Der sensus tropologicus, als Unterart des geistigen Schriftsinnes oder der Allegorie im weiteren Sinne, ist weithin oft nichts anderes als die moralische Applikation und berührt sich daher enge mit dem im vorausgehenden Abschnitt Gesagten. Für eine Predigt, der, wie der Barockpredigt, Erstes und Letztes die Ethik ist, spielt ja die Ausdeutung des heiligen Textes auf das sittliche Leben die denkbar größte Rolle. Der sensus tropologicus erweist sich meist als auf die Moral angewandter Sinn. So will selbst Bonfrère, aber offenbar im Sinne der Prediger, die Fußwaschung Christi (Jo 13) auf die seelische Vorbereitung auf die heilige Kommunion tropologisch ausdeuten („ad sensum moralem trahi potest")[7]. Der eben erwähnte Franziskaner Didacus Stella hat — sofern wir ihn recht interpretieren — auch hierin schon sehr klar gesehen, wenn er vom herkömmlichen vierfachen Schriftsinn fast ausschließlich nur dem Literalsinn und dem „Moralsinn" Geltung verschaffen will, dabei aber den „Moralsinn" mehr im Sinne von

des Priesters als sensus spiritualis im NT verteidigt; ebd. noch mehr Beispiele.

[7] Bonfrère XX, 3. Derselbe aber etwas später gegensätzlich (bei Migne, Curs. S. Script. I Spalte 204 f. u. 207).

moralischer Applikation denn als wirklichen Schriftsinn zu fassen scheint (c. 3—7).

5. Auf eine noch erheblich breitere Basis wird die Allegorie dort gestellt, wo es um eine Verschiebung des Begriffsinhaltes zum sensus „mysticus" im Sinne von „geheimnisvoll" geht. Es handelt sich um „res altiores", „res reconditiores". Dieser „Sinn" leitet seine Abkunft vielleicht nicht primär aus der Auffassung von der Heiligen Schrift her als vielmehr primär von der allgemeinen Vorliebe für das Symbolische überhaupt: alles Materielle ist irgendwie Symbol für das Geistige, für etwas Höheres. Mit den Augen dieser Geistigkeit wird aber auch die Heilige Schrift gesehen. So werden auch die einfachsten Worte und Zusammenhänge des Textes noch gleichsam mit der Wünschelrute durchforscht nach tieferen, verborgenen Schächten. Rugerius Julius stellt in allem Ernst den Satz auf, den er in langen Ausführungen zu unterbauen sucht: Es sei sowohl Sache der Kirche wie Sache des Einzeltheologen, immer wieder neue Sinnesdeutungen aus den Texten der Heiligen Schrift zu gewinnen (nur den Häretikern spricht er die Berechtigung hierzu ab)[8]. Die Formulierungen bei den Homiletikern, selbst dort, wo sie dann als Beispiele offensichtlich im sensus typicus zu verstehende Stellen des AT bringen, wie Didacus Valades es tut im Anschluß an folgenden Satz, waren auf jeden Fall sehr verblüffend und verlockend. Der eigentliche sensus mysticus sei, sagt Did. Valades, „sensus longe secretior ac sublimior, qui non omnibus pervius est, sed in intima verborum medulla reconditus latet: non per verba, sed per res ipsas significatus" (z. B. eherne Schlange und Christus am Kreuz)[9]. Diese hier möglicherweise sehr richtige Definition trug nun die Gefahr in sich, gerade das Moment des „non omnibus pervius" als den Kern herauszulösen, überdies noch zu verallgemeinern und hinter jedem Schriftwort, wenn es auch noch so eindeutig klar ist, noch einen „höheren Verstand" (wie es bei den barocken Predigern zur typischen Formel wurde) zu suchen. So wurde das Schriftwort schließlich zur äußeren Hülle, in die die höheren Ideen erst noch eingebettet lagen.

6. Damit treten wir in den Bereich jener „Allegorien", die die Barockpredigt bis heute in Verruf gebracht haben und zu jenem

[8] Rugerius Jul., De sens. s. script., cap. 3.

[9] Didacus Valades, Rhetorica Christiana, Romae 1578, 143. Ebenso bereits wörtlich Sixtus Senensis, Ars Interpret. ... absolut..., 3.

vernichtenden Urteil führten, das seither auf dieser Periode der Predigtgeschichte liegen geblieben ist. Es sind jene „allegoriae", bei denen die Willkür und die Phantasie in der Schriftausdeutung die Oberhand haben, wo jede Regel und jedes Maß verlassen ist. Es wird schlechterdings hinter allem und jedem Schriftwort ein „Geheimnis", ein „tieferer Sinn" vermutet. Jede Zeit- und Ortsangabe, jeder Umstand, alle nebensächlichen Bemerkungen, alle Spracheigentümlichkeiten, ja sogar die einzelnen Partikel werden unter Aufwand aller Geistesschärfe ausgedeutet und nach „höheren Geheimnissen" abgetastet. Es sind die „allegoriae, quae proprio ingenio cuduntur", wie sich Regius ausdrückt[10]. Beispiele der krassesten Formen kann naturgemäß die theoretische Homiletik, die allein hier in Frage steht, nicht bieten; aber selbst in der Theorie der Homiletik „schimmert" hier und dort[11] die Willkür solcher Schriftdeutung (wenn das Wort hier überhaupt noch am Platze ist) durch, oder aber die Homiletiker bringen selbst Mustersammlungen solcher Schriftvergewaltigung und Schriftprofanation aus den zeitgenössischen Predigern. So gibt Didacus Stella im 6. Kapitel seiner Homiletik folgende Kostproben: Im Festevangelium von Mariä Himmelfahrt wird das „castellum quoddam" (L 10, 38) mit seinen Befestigungsforts gedeutet auf Maria und ihre Tugenden; oder die fünf Brote und zwei Fische bei der Brotvermehrung werden auf die fünf Wunden Christi sowie seine göttlich-menschliche Doppelnatur, die drei Brote bei Lk 11,5 auf die Trinität oder auf Glaube, Hoffnung, Liebe gedeutet. Diese Form der Allegorien haben jene Homiletiker und Exegeten im Auge, die unaufhörlich zur Mäßigung in der Handhabung der „subtiles allegoriae" mahnen, die wohl Berechtigung hätten, nachdem die Heilige Schrift „wie fast jedes literarische Werk" in verschiedenem Sinn ausgedeutet werden könne, die aber eine sehr glückliche Hand (feliciter) erforderten. Diese Form der Allegorien wird wohl das Konzil von Trient[12] bereits im Auge gehabt haben, wenn in vorbereitenden

---

[10] Regius 824 n. 34; Did. Stella, Mod. conc., c. 6 (Quorum fundamentum in beneplacito cuiuscunque est).

[11] Z. B. Koialowicz, Mod. 5: Eine Erklärung des Ave (Maria): Quia liberasti nos „a vae" (!). Dabei verlangt derselbe Homiletiker S. 4, der Prediger solle doch ja in der Schriftauslegung achten auf „sincerus nec male tortus sensus" und er warnt (S. 89) vor den „quaestiones multum subtiles et apices verborum".

[12] Concilii Tridentini Acta tom. V, 26 lin. 18: „Suntque etiam nonnulli,

Sitzungen die Sprache auf jene Schrifterklärung in Wissenschaft oder Praxis kam, die den heiligen Text bis zur Unkenntlichkeit verstümmelte. „Allegoriae spuriae et adulterinae" ist der zutreffendste Titel für diese Art von Entgleisungen (Weitenauer, im Jahre 1764).

Es wäre irrig, diese schrankenlose Allegoriesucht der Barockpredigt oder gar der Barockhomiletik in ihrer Gesamtheit vorzuwerfen. Doch wäre es ebenso abwegig, diesen Wildwuchs rechtfertigen und billigen zu wollen mit dem Hinweis auf die Barockgeistigkeit, die eben toto coelo verschieden sei von der nachbarocken Geistigkeit, der klassischen und klassizistischen Periode, und die darum von einer anderen Zeit, auch der unseren, niemals recht gewürdigt werden könne.

Vom Anfang bis zum Ende des Barock werden genug Stimmen laut, und nicht nur von seiten der mehr klassizistischen Unterströmung, die gegen solche Verunehrung des inspirierten Textes ihr ernstes Veto einlegen.

Um hier auch die großen Exegeten einzubeziehen: bei ihnen ist die Frontstellung gegen diese Auswüchse eine Selbstverständlichkeit: Korrektiv und Ausrichtpunkt müsse immer der Wortsinn einer Schriftstelle bleiben. Dem geistigen Sinne nachspüren unter Mißachtung des natürlichen Wortsinnes heiße „einen Bau ausführen ohne Fundamente" und das Sprichwort wahrmachen: „Filio nondum in lucem edito nomen imponere" (Salmeron). Derselbe Salmeron wendet in derb realistischer Weise auf die schrankenlose Allegoriesucht Spr 30,33 an. Auch Bonfrère bemüht sich, die Heuristik des sensus spiritualis den subjektiven individuellen Schrifterklärern möglichst zu entziehen („non est cuiuslibet, sed exercitatorum ingeniorum"). Wenn wir heute von „Ausschlachtung" und „Vergewaltigung" des heiligen Textes durch barocke Allegorien sprechen, so können wir uns mit vollem Recht auf die zeitgenössische Exegese berufen, die in solchen Wendungen von den vielfach üblichen Allegorien ihrer Zeit gesprochen hat (Bonfrère: ...„qui in omnibus allegorias vel morales sensus extundere student idque violente")[13].

---

qui allegoria in exponendis libris adeo abutantur, ut ne vestigium quidem veritatis inspicere possis ..."

[13] Bonfrère XX Vorbemerkung; ebenso XX, 3 und XXI can 4. Die Stelle aus dem Buch der Sprüche (30,33): „Qui vehementer emungit, elicit sanguinem." Salmeron XIX, 4 fügt bei „Sanguinem vero elicit, quisquis immodi-

Auch unter den Homiletikern haben während der ganzen Epoche führende Männer immer wieder ihre Stimme gegen die schrankenlose Sucht nach Allegorien erhoben. Schon gegen die übermäßige Lust an Metaphern, die ja geistig mit der Vorliebe für die allegorische Schriftdeutung in engem Zusammenhang steht, nehmen zahlreiche Rhetoriker und Homiletiker Stellung. Der Jesuit Albertus de Albertis († 1676), dessen polemisches Büchlein „In Eloquentiae corruptores“ sehr amüsant zu lesen ist, führt ein eigenes Kapitel mit der Überschrift: „Eloquentiae stylus insano metaphorarum ac sensiculorum studio corruptus“, ein Kapitel, das in Tönen ebenso bitterer Klage wie kraftvoller Satire geschrieben ist. Wie Ludwig von Granada, der eine „oratio metaphoris respersa, non obruta“ fordert, und Segneri stellt 1724 der bayrische Homiletiker Gel. Hochenleutner genauere Richtlinien auf, um die Lust der Prediger an Metapher und Allegorie einigermaßen zu zähmen, wie auch die Sucht, überall in der Heiligen Schrift nach Symbolen zu fahnden, schon von Caussinus und dem polnischen Jesuiten Koialowicz gerügt wird[14].

Was also vom Standpunkt einer objektiven, allzeit gültigen Schrifttheologie an diesen Auswüchsen verurteilt werden muß, ist auch den zeitgenössischen Exegeten wie Homiletikern zum großen Teil nicht entgangen. Das Wort des Ulrich Surgant, Pfarrer von Basel, das er in seinem 1514 erschienenen Manuale Curatorum[15] den Zuhörern mancher Prediger in den Mund gelegt hat: „Sie drehen die Schrift wie eine wächserne Nase“, kehrt bei den Homiletikern der Barockzeit in den verschiedensten Variationen wieder und läßt an Kraft und Deutlichkeit nichts vermissen. Ludwig von Granada z. B. spricht von „vim scripturis facere“ und von „curiositati et otiosae subtilitati servire“[16]. Bei Erasmus, Didacus Stella, Segneri und dem französischen Dominikaner Alexander Natalis wird uns dies ja keineswegs wundernehmen. Aber auch Caussinus führt eine Reihe solcher Schriftvergewaltigungen durch die Prediger auf und schließt sie mit der sarkastischen Frage: „Haec

---

cus allegoriarum amator omnia ad allegoriam rapit, quoniam inde ad multa absurda dicenda cogetur.“

[14] Lud. Granatensis IV, 1; Segneri, Anleitung I, 10; Hochenleutner 512 ff.; Caussinus XV n. 3; Koialowicz, Mod. 12.

[15] Surgant, Manuale Curatorum (deutsch in: Katholik 1889 II), Consid. XXIII n. 11 (S. 440).

[16] Lud. Granat. IV, 4.

diceretur, si vena ulla generosi spiritus in nobis resideret[17]?" Andere verfehlen nicht, Richtlinien negativer oder positiver Art[18] aufzustellen und wenn es nur die Forderung wäre, die Allegorien mit Vätertexten zu belegen und ihnen doch auf diese Weise einige Stütze zu verleihen[19].

Die Theorie der Schriftdeutung im Barock stellt sich uns demnach in ihren Hauptzügen folgendermaßen dar: Grundsätzlich wird dem Literalsinn die fundamentale Geltung zuerkannt, die ihm gebührt. Daneben aber wird dem geistigen Schriftsinn ein äußerst weites Feld zugewiesen. Im Gegensatz zur Hermeneutik von heute, die den sensus spiritualis auf die schmale Basis des sensus typicus einengt, erweitert die Barockhermeneutik, mehr bei den Homiletikern noch als bei den Exegeten, die Grundlage des geistigen Schriftsinnes und läßt der individuellen Deutung durch den Prediger einen äußerst weiten Spielraum, was in der praktischen Predigt zu unheilvollen Auswüchsen führen konnte und tatsächlich geführt hat, die jedoch von der zeitgenössischen Homiletik zum Teil erkannt und ernsthaft verurteilt werden.

Die tiefsten geistigen Hintergründe der Vorliebe für die Allegorie aufzuzeigen, soll in einem eigenen Abschnitt versucht werden, nachdem erst noch die kabbalistischen Elemente, die gelegentlich in der Zahlen- und Namenallegorie des Barock sich bemerkbar machen, behandelt werden.

---

[17] Erasmus, De rat. conc. 643 u. ö.; Alexander Natalis, Praecepta et regulae (Edit. III., Parisiis 1713), c. 3; Segneri in Praef. ad Quadragesimale (in der Übersetzung von Nik. Heller, Regensburg 1912, Bd. I S. XXXII). Did. Stella c. 4 u. 6. Caussinus S. 758. Siehe auch den spanischen Kapuziner Felix de Barcelona, Tratado Postumo, Instruccion de Predicadores . . ., Barcelona 1679, 55. Auch Valerius Augustinus 317 ff.

[18] Laur. a Villav. III, 1. Richtungweisend scheinen besonders die fünf Richtlinien, die Amadaeus a Castrovillare gibt in Il Zelo Apostolico, Roma 1720 ff., I 218. Ebenso die Richtlinien des Neuburger Homiletikers Bodler in Angelus Salutis 4 ff.

[19] Besonders stark betont bei Regius im programmatischen Anhang: Censura mali Oratoris n. 34 (S. 824), auch S. 400; desgleichen bei dem Kapuziner Gaetano da Bergamo, L'Uomo Apostolico, Venezia 1729, 421: gegen die „allegorici sensi della scrittura interpretati a genio senza l'appoggio di veruna Autorità . . . senza il Detto di qualche autorevole Padre".

III. Zahlen- und Namenallegorie. Kabbalistische Elemente.

Eine besondere Spielart der „Allegorie" und „mystischen" Schriftdeutung ist die Zahlen- und Namenmystik, die äußere und innere Zusammenhänge mit der Kabbalistik der Juden aufweist.

Die jüdische Kabbalistik suchte, geleitet von mystizistischen Ideen, den tiefsten Sinn der heiligen Bücher zu gewinnen, indem sie ihre besondere Aufmerksamkeit und Akribie unter Verzicht auf die natürlichen Zusammenhänge den einzelnen Buchstaben der Wörter und den Zahlenzeichen zuwandte, ersteres speziell, indem sie im Anschluß an die einzelnen Buchstaben eines bestehenden Wortes oder auch durch gekünstelte Umstellung und Vertauschung der Buchstaben eines Wortes zur Neubildung von Worten kam. Im 16. Jahrhundert griff Picus von Mirandola wieder mit erneuter Aufmerksamkeit auf diese kabbalistischen Elemente zurück, gab diesen Ideen neue Impulse. In einer Zeit, die sich nicht genugtun konnte in der „genialen" Erfindung und Erarbeitung von kunstvollen Chronogrammen (jedes barocke Predigtwerk bringt Beweise genug dafür, da man durch das Chronogramm irgendeines Bibelzitates gerne die augenblickliche Jahreszahl in die Predigt hineinverarbeitete); in einer Zeit, die ihr besonderes Augenmerk auf die Kryptographie und die Kryptologie richtete[1], war das Liebäugeln mit kabbalistischen Elementen ja nur allzu begreiflich.

Die größten Exegeten sahen sich vor die Notwendigkeit gestellt, sich mit der Kabbala mindestens auseinanderzusetzen. Bonfrère leitet seine diesbezüglichen Untersuchungen ein mit der Feststellung, daß das Wort Kabbala bei den Katholiken in üblem Ruf stehe, daß man dabei aber zwischen guten und verwerflichen Elementen wohl unterscheiden müsse. Er führt die christliche Linie über die großen Exegeten der unmittelbaren Vorzeit (Jansenius, Serarius, Sixtus von Siena), über Picus a Mirandola zurück bis auf Origenes. Dann zieht er allerdings einen scharfen Trennungsstrich zwischen dem sensus mysticus (in seiner bekannten dreifachen Form: allegorisch, tropologisch, anagogisch; nur den anagogischen mit der Kabbala in Verbindung zu bringen, lehnt er ausdrücklich ab) in der Kabbala und

[1] Kwiatkiewicz, S. J., Eloquentia reconditior, Pragae 1698, 1—29: „Cryptographia prima species mutae eloquentiae..." über Kabbala und Chronogramm s. bei Bonfrère XXI, 3.

in der katholischen Hermeneutik. Während die Kabbala ebenso wie die „Pythagoraei, Paracelsistae (medicinae mysteria)" — der Tadel des Trienter Konzils wegen Mißbrauchs der Heiligen Schrift in abergläubischer Deutung war hauptsächlich auf Theophrastus Paracelsus gemünzt[2] — und „chymistae (Alchimisten)" es bewußt auf das Mysteriöse, Obskure und Änigmatische in Hinblick auf vereinzelte Eingeweihte abgesehen hätten, lege die katholische Schriftdeutung größtes Gewicht auf Klarheit und Einsicht, von dem Geheimnischarakter der größten christlichen Dogmen natürlich abgesehen. Von der gesunden Form der Kabbalistik im alten Judentum (wie sie zum Teil auch in das Christentum übergegangen sei), die konsequenterweise hätte zu Christus und zur Kirche führen müssen, scheidet er die ungesunde Form der Kabbala (Andeutungen hiervon fänden sich in der Heiligen Schrift und bei den Vätern), die sich erschöpfe im Spiel mit Distinktionen und in der Vertauschung von Buchstaben, und die in ihrer extremsten Richtung zur Nekromantie führe. Dort, wo Schrift und Väter sich ihrer bedienten und wo sie dazu verhelfe, den Schrifttext zu klären und Geheimnisse aufzuhellen („ad scripturam interpretandam vel eius mysteria rimanda"), dürfe man sie auf jeden Fall nicht in Bausch und Bogen verwerfen, wenn auch große Vorsicht geboten sei[3].

Die zwei hauptsächlichsten Gebiete, die für die Homiletik und Predigt in Frage kommen, sind die Zahlenallegorie (bis zur Zahlenspielerei) und die Namenallegorie (ebenfalls bis zur spielerischen Form der Anagrammatismen).

Die Zahlensymbolik, die sich bei Philo, Origenes, Ambrosius und das ganze Mittelalter hindurch immer großer Beliebtheit erfreute[4] und deren verlockender Einwirkung sich auch Geister wie Augustinus, Bonaventura und selbst Thomas von Aquin nicht ent-

---

[2] Holtzmeister in Verbum Domini II (Romae 1931). 373.

[3] Bonfrère XXI sect. 1—4.

[4] Vgl. Kellner, Ambrosius als Erklärer des AT, Regensburg 1893, 43 bis 57. Dazu eine Reihe von Aufsätzen in: Katholik 1879 II, 1881 II, 1885 I und Theol. Prakt. Monatsschr. Passau 1 (1891). Für das MA Beispiele bei Stingeder, Geschichte der Schriftpredigt, Paderborn 1920, 72 u. ö. Ebenso Arendt, P., Die Predigten des Konstanzer Konzils, 89 f. Ein Meister der Zahlensymbolik war Caesarius von Heisterbach (gest. 1240), dessen Werk Fasciculus moralitatis bezeichnenderweise 1615 zu Köln wieder aufgelegt wurde (b. Linsenmayer, Geschichte d. Predigt in Deutschl., München 1886, 368 f.). S. auch Müller, Ad., S. J., Die Harmonie der Sphären in Stimm. aus M. Laach 61 (1901) 482—501.

ziehen konnten[5], behält natürlich auch im Barock ihre Rolle bei. Ihr Zusammenhang mit der mystischen Schriftdeutung wird ganz deutlich etwa in der Überschrift des betreffenden Abschnittes bei Salmeron (Prolegomena XIX): „... de sensu mystico quem solent habere numeri in sacris scripturis." Für Salmeron ist die besondere Bedeutung der Zahl in der Heiligen Schrift eine Selbstverständlichkeit, nicht im Sinne einer physischen Wirkursächlichkeit der Zahl wie bei Pythagoras („quasi numeri aliquam habeant efficientiam: quod plane confictum est et vanum"), aber als Träger „vieler verborgener Geheimnisse", die der Heilige Geist durch sie kundgeben wolle. Gewisse Schriftstellen (Weish 11,21 b; Ps 146,4; Ps 33,21 usw.), die Übereinstimmung der Bücherzahl des AT mit der Buchstabenzahl des hebräischen Alphabetes, die auffälligen Zahlen in der Genealogie Christi in Mt 1 sind ihm Beweis genug, daß uns durch die in der Heiligen Schrift erwähnten Zahlen schwerwiegende Geheimnisse („gravia et non contemnenda mysteria") zur Beachtung vorgelegt würden und daß nur „Menschen ohne Erfahrung" hier von „menschlicher Erfindung" sprechen könnten. So führt Salmeron denn auch die Bedeutung der einzelnen Zahlen in breitester Ausführlichkeit vor, wie sie hier folgen: 1—12, 14—17, 20—22, 24, 25, 30, 40, 42, 46, 50, 60, 72, 77, 80, 100, 1000 (alle diese und nur diese Zahlen)[6]. Im Namen der Homiletiker wünscht Regius die Einschränkung der auf Grund des hebräischen und griechischen Alphabets in der Kabbalistik betriebenen Zahlensymbolik auf die Fälle, die die Heilige Schrift selbst vorlegt[7].

Natürlich hat die Aufklärungszeit, die in ihren hermeneutischen Werken die allmählich zur Tradition gewordenen Fragen und Probleme der Hermeneutik immer noch streift, sich grundsätzlich von aller Zahlenallegorie verabschiedet[8].

Die mystische Schriftdeutung hat sich auch mit den Namen der Heiligen Schrift beschäftigt und hat gerade hier oft einen guten

---

[5] S. Augustins Erklärung zu „Ihr werdet auf zwölf Thronen sitzen" (in Ps 86): 12 bedeutet 4 (Windrichtungen) mal 3 (Trinität). Für Bonaventura s. die Symbolik der Zahl Sechs in Itinerarium mentis I, 5; außerdem b. Gilson-Böhner, Der hl. Bonaventura, Hellerau 1929, 326 f. — Für Thomas v. A.: s. th. 2. II. 147,5. — Fantastisch ist die Untersuchung von Friesenhahn, P., „Hellenistische Wortzahlenmystik im NT", Leipzig 1935.

[6] Salmeron, Prol. XX; Mezger, Institutiones 475—504.

[7] Regius 394.

[8] Wurz, Ign., Anleitung I 170. Wittmann, Principia catholica de s. script., Ratisbonae 1793, 271 ff. U. a.

Nährboden für ihre phantasievolle Betätigung gefunden. Die ursprüngliche Bedeutung der Namen steht für alle Völker (vgl. für die indogermanischen Völker den Namen des obersten Gottes Jupiter usw.) und vielleicht noch in höherem Maße für das israelitische Volk außer Frage. Der Barock hat nun freilich nicht auf linguistischer und historischer Grundlage, sondern auf mystischen Wegen diesen „bedeutungserfüllten" Namen nachgespürt. Nic. Caussinus bringt, wie viele andere Homiletiker, ausgedehnte Untersuchungen. Im 33. Kapitel des 4. Buches geht er dieser „höchstwichtigen und unter den ersten Philosophen so unterschiedlich behandelten Frage" nach: „De Notatione Nominum." Erst verläuft die Untersuchung negativ[9], im 39. Kapitel aber behandelt er die Frage positiv unter besonderer Berufung auf Plato sowie auf die Bedeutung der Namen in der hebräischen Sprache, die in Gen 2,19 f ihre Erklärung fänden.

Wo sich die „mystische" Ausdeutung der Heiligen Schrift darin betätigt, gewisse Namen des heiligen Textes in ihren Einzelbuchstaben oder Einzelsilben derart umzustellen, daß dadurch neue Wörter entstehen, mit Hilfe deren dann gelegentlich sogar ganze Predigten aufgebaut werden, spricht man von Anagrammatismus (z. B. Roma = amor oder mora). Damit berührt sich das Kunststück, alle Einzelbuchstaben eines Wortes zu Anfangsbuchstaben ebenso vieler neu zu bildender Wörter zu nehmen (z. B. Adam: ascendens, descendens, arcton, meridies). Joh. Ad. Weber zählt diese Anagrammatismen in seiner „Ars discurrendi" (1671) unter den 100 fontes der Predigt als fons secundus auf und preist dieses „artificium anagrammaticum" an als nützlich „ad eruendos discursus non minus ingeniosos quam eruditos", wodurch gerade die verborgensten Wahrheiten und Geheimnisse zutage gefördert würden. Voller Bewunderung ist er für ein „unerreichbares Anagramm", das er auch im Wortlaut bringt. Es ist die marianische Antiphon „Alma Redemptoris Mater" — in sechs Hexameter von neugebildeten Wörtern verwandelt mit genau derselben Anzahl der Buchstaben[10]. Von anderen Seiten freilich werden diese Kunststücke auch

[9] Caussinus l. IV c. 33 ff.: „An nomina sint naturae coelestis?...", „De nominum ambitione et religione...", „Curiosa nominum observatio...". „Notatio litterarum numeralium et eius ominis vanitas..." Übrigens findet sich die Symbolik mit biblischen Namen auch außerhalb der theologischen Literatur z. B. bei Angelus Silesius, Cherubinischer Wandersmann II 4 u. 77.

[10] Weber, Ad., Ars discurrendi, Norimbergae 1671, 5—8. Eigenartigerweise schreibt Weber die Anagrammkunst besonders den Franzosen zu, „deren Sprache weicher und biegsamer sei für derlei Anspielungen und

innerhalb der Barockzeit selbst sehr skeptisch betrachtet oder entschieden verurteilt. Salmeron spricht von solchen, die diese Art geradezu abergläubig bestaunen; doch zählt er sich selbst zu jenen „Klügeren", die sie als Spielerei und Willkür („res ludicra et fortuita") für die Exegese vollständig verwerfen[11]. Desgleichen wird diese Art im Namen der Homiletik abgelehnt, und zwar von Bajocensis, mit der Begründung: Dem Redner müsse es mehr um den sachlichen Gehalt denn um Buchstaben zu tun sein („de rebus magis quam de litteris sollicitus esse debet")[12].

Später hat der berühmte Kritiker der Barockauswüchse, der Jesuit Franciscus de Isla, auf die Kunst der Anagrammatismen ein beißendes Spottliedchen gedichtet mit dem Motiv: Wer im Anagramm die Lettern verdreht, der hat selbst den Kopf verdreht[13].

Umstellungen" a. a. O. Das Beispiel „Adam": ascendens etc. auch bei Regius 395. Nur sieht sich Regius veranlaßt, hiebei vor zweckbestimmten Textfälschungen zu warnen.

[11] Salmeron VII; Bonfrère XXI, 3.

[12] Amadaeus Bajocensis 58.

[13] „Eso de hacer Anagramas,
Y andar trastornando letras,
Lo hacen solo los que tienen
Trastornada la cabeza."

Isla, S. J., Historia del famoso Predicador Fray Gerundio De Campazas (vorliegende Auflage Madrid-Campazas 1804). Über de Isla und die zeitgenössische spanische Predigt vgl. des näheren das Werk des französischen Jesuiten Gaudeau, B., Les prêcheurs burlesques en Espagne au XVIII^e siècle. Etude sur le P. Isla. Paris 1891. (Die Kenntnis dieses Werkes verdanke ich der Freundlichkeit von H. H. Dompropst und Univ.-Prof. Dr. Donders in Münster.)

II. Die geistigen Grundlagen des Concetto.

Geistig gesehen ist der Concetto der Brennpunkt barocker Geistigkeit. Wie in einer Sammellinse sammeln sich hier die verschiedenartigen Ausstrahlungen der barocken Eigenart. Es soll hier versucht werden, sie herauszustellen, soweit sie für diese schriftpredigtgeschichtliche Untersuchung wichtig scheinen.

1. Geistig-psychologische Elemente.

Das epochemachende Werk Balthasar Gracians, das den Conceptismus am klarsten in die Form wissenschaftlicher Theorie zu fassen wußte, führte bei seinem ersten Erscheinen 1642 den Titel „Arte de Ingenio", und änderte ihn bei seinem zweiten Erscheinen 1648 ab in die Fassung „Agudeza y Arte de Ingenio"[30]. Ingegno bzw. argutezza, das sind die beiden Zentralpunkte, um die die barocke Geistigkeit, speziell die des Concetto, kreist, auch in dem bereits erwähnten Cannocchiale Aristotelico des Emanuele Tesoro, des Klassikers der Barockgeistigkeit, dem wir denn auch im folgenden zumeist folgen werden. Was oben (S. 00 ff.) von der Schriftdeutung gesagt wurde, gilt hier nun auch für die Schriftverwertung im Concetto.

Die nach Tesoro zur Bildung von Concetti befähigtesten Menschen müssen zeigen: „Ingegno, Furore, l'Esercitio"[31]. Dabei faßt er „Furore" als Leidenschaft, Ekstase oder auch geradezu als Fanatismus (Wahnsinn). Sollte jemand auch eine besondere geistige Anlage fehlen, so würde dieser Mangel doch durch „furore" ausgeglichen[32]. Das dritte Moment (l'Esercitio) wird uns später noch begegnen.

---

[30] Hurtado, Liter. Espagn., 776; vgl. Pfandl 236 ff.

[31] Cannocchiale 98 ff.

[32] Ebd. 108: „Furore significa un' alteration della mente, cagionata ò da passione, ò da afflato, ò da pazzia. Talche tre sorti di persone, benche non fossero grandemente ingegnose ne argute, il divengone: passionati, afflati, e matti." S. 112 ff. kommt er noch ausführlich auf die „matti" zu

Das Ingenium definiert Tesoro als wundersame Verstandeskraft, die zwei Talente umfasse: Scharfblick (Intuition?) und Beweglichkeit („perspicacia e versabilita"). Der Scharfblick durchdringt die Umstände, die entferntesten wie die kleinsten; die Beweglichkeit des Verstandes aber stellt sie schnellstens nebeneinander und neben das Subjekt, verknüpft oder trennt oder vertauscht sie gegenseitig in wundervoller Geschicklichkeit wie in einer Art Gauklerkunst. Das ursprünglichste Stilmittel dieser Kunst ist die Metapher, die Mutter aller Poesie, die Mutter allen Scharfsinns, die Mutter der Concetti. Je entlegener die Umstände, die vom Verstand aufgegriffen und zusammengeführt werden, desto genialer das Kunststück. In der Abgrenzung des ingegno gegenüber der prudenza teilt er dem Ingenium das Durchdringende (die Intuition), das Raschere, auf das äußere Phänomen Abzielende zu, dem es um das Staunen und den Beifall des Publikums zu tun ist, während die prudenza, mehr verstandesmäßig und streng (salda), es auf die innere Wahrheit abgesehen hat und ihr Ziel in der objektiven Wirkung erblickt. Das Ingenium sei im Menschen als eine Art göttliches Element. „Wie Gott aus dem Nichts das Sein rufen kann, so macht das Ingenium aus dem Nichtseienden Seiendes, macht z. B. (in der Metapher), daß der Löwe ein Mensch wird ...[33]." Die Übergänge, die zu dem bekannten italienischen Dichter Marino führen, sind hier wohl unleugbar. Eben dieser Marino wußte an der Heiligen Schrift gerade die „novità e bizarria dell'invenzione" zu

---

sprechen und erklärt sie als besonders geeignet zur Bildung von Metaphern, erstaunt über das Zeugnis der Erfahrung, daß insania und sapienza im menschlichen Leben oft so nahe beieinanderstünden.

[33] Ebd. 98: „L'ingegno naturale è una maravigliosa forza dell' intelletto, che comprende due naturale talenti, perspicacia e versabilita. La perspicacia penetra le più lontane e minute circonstanze di ogni suggetto... La versabilità velocemente raffronta tutte queste circonstanze infra loro e col suggetto: le annoda ò divide... e con maravigliosa destrezza pon l'una in luogo dell' altra, come i giocolieri i lor calcoli. Et questa è la metafora, madre delle poesie, delle argutie, de' concetti, de' simboli e delle imprese (Wappenspruch). Et quegli è più ingegnoso, che può conoscere et accopiar circonstanze più lontane..." S. 99: „Ingegno è più perspicace, prudenza è più sensata; ingegno è più veloce, prudenza più salda; ingegno considera le apparenze, prudenza la verità; dove la prudenza hà per fine la propria utilità, l'ingegno ambisce ammiratione e l'applauso de populari. Quinci non senza qualche ragione gli huomini ingegnosi fur chiamati divini. Perochè siccome Iddio di quel che non è, produce quel che è: cosi l'ingegno di non ente fà ente: fa che il leone divenga un' huomo; e l'aquila una città."

schätzen[34]. Was Giovanni della Casa in seinem Galateo[35] „grazia e leggiadria" heißt, eine für einen Weltmann damaliger Zeit unerläßliche Eigenschaft, das mag auch für die ganze Geistigkeit des Stils und damit auch des Stils in der Predigt mitbestimmend gewesen sein.

So wurde die „argutezza", der scharfsinnige geistreiche Gedanke im Wort, im Satz, in der Konstruktion eines ganzen Concetto, in der Architektonik einer ganzen Predigt zum Ideal des barocken Menschen, des Hörers sowohl wie des Redners bzw. Predigers. Man gesteht es sich auch ganz unbedenklich und unumwunden zu: Der Prediger soll nach dem „applauso" des Volkes streben. Dann habe er auch sein Ziel erreicht. Wir können es uns nicht versagen, das Hohelied Em. Tesoros[36] auf die argutezza zu bringen, und zwar wegen seines Wohlklanges im Originaltext: „... l'argutezza, gran madre d'ogni ingegnoso concetto / chiarissimo lume dell 'oratoria, e poetica elocutione / spirito vitale delle morte pagine / piacevolissimo condimento della civil conversatione / ultimo sforzo dell' intelletto / vestigio della divinità nell' animo humano. Non è fiume si dolce di facondia, che senza questa dolcezza, insulso, e dispiacevole non ci rassembri ... gli angeli istessi, la natura, il grande Iddio nel ragionar con gli huomini, hanno spresso con argutezze, ò verbali, ò simboliche, gli lor più astrusi ed importanti secreti. Ma non solamente per virtù di questa divina pito (!), il parlar degli huomini ingegnosi tanto si differentia da quel de' plebei, quanto il parlar degli angeli da quel degli huomini; ma per miracolo di lei, le cose mutole parlano / le insensate vivono / le morte risorgono / le trombe, i marmi, le statue, da questa incantatrice degli animi ricevendo voce, spirito e movimento, con gli huomini ingegnosi, ingegnosamente discorrono. In somma, tanto solamente è morto, quanto dall' argutezza non è avvivato."

Die Gaben dieser argutia bestehen in: proprietà, novità, allusione ingegnosa e riflessione ammirabile[37]. Das spezifisch Neue der spanischen Begründer des concetto predicabile sieht Tesoro in der

---

[34] Beleg b. Weisbach, W., Der Barock als Kunst der Gegenreformation, Berlin 1921, 33. Marino wird auch gelegentlich b. Tesoro zitiert, z. B. Cannocchiale, 292 f.

[35] Bei Weisbach, W., Der Manierismus, in: Zeitschrift f. bildende Kunst, 54. Jahrg., Neue Folge 30. Jahrg., Leipzig 1919, 165.

[36] Cann., 1; vgl. auch Corce, I predic., 168 f.

[37] Cann., 78.

engen Verknüpfung und Verflechtung von Unterhaltung und Belehrung („insegnar dilettando e dilettare insegnando")[38]. Gracian selbst, der spanische Conceptist, lehnt es überhaupt ab, den Concetto zu definieren, er wolle ihn nur beschreiben: Die Conceptos sind für den Verstand, was Schönheit für das Auge und Klangharmonie für das Ohr ist[39].

Diese Geistesprodukte, die unter dem Namen der „subtiles conceptus" die Predigerwelt eroberten, erboten sich nun, selbst das alltäglichste und gewöhnlichste Predigtthema eben auf dem Wege über den Concetto oder doch wenigstens durch das argomento acuto interessant, um nicht zu sagen sensationell zu machen[40]. Der Zusammenhang mit der barocken Lust am Theater und Schauspiel, zumal im Lande der Autos sacramentales, braucht nicht eigens aufgedeckt zu werden. Der Jesuit Vitus Scheffer (gest. 1717) etwa bringt die „Sinnreichen Concepten und nachdenklichen Wörtlein" seiner Predigten bewußt mit der Lust seiner Zuhörer am Schauspiel in Verbindung[41]. Den akustischen Wohlklang zieht übrigens auch Tesoro sehr wohl in Erwägung. Ausdrücklich und ausführlich untersucht er die „sonorità della parola" in den wohlklingenden Lauten der italienischen Sprache, in deren Dienste er sogar die einzelnen Vokale und Konsonanten eingehend analysiert[42]. Trotz der stark intellektuellen Haltung scheint gerade bei Tesoro das Moment der berechneten Sinnenfreude keineswegs zurückzustehen. Die besondere Wirkung der „metafora di oppositione", die er am höchsten wertet, will er gerade in ihrer klanglichen Bedeutung sehen, die sie neben der intellektuellen Berechnung noch auszeichne: Die Harmonie ihrer Wortanordnung sei Wohlklang für das Ohr, der Kontrast ihrer Gedanken aber sei Licht für den Intellekt[43].

[38] Ebd. 588.

[39] Gracian, „Agudeza y arte de ingenio", discurso II (b. Bouterwek III, 540): „...lo que es para los ojos la hermosura, y para los oidos la consonancia, esso es para el entendimiento el concepto."

[40] Cann., 632: „Ma quantunque la Tema fosse cose comune, si può far curiosa per via del concetto e dell' argomento acuto con cui si prova."

[41] Abgedr. b. Brischar, Die kath. Kanzelredner, III, 850 f.

[42] Cann., 195 ff.: „Questa sonorità (della parola) nasce dalla beltà delle squillanti vocali, dalla nettezza delle consonanti: e dalla grandezza delle parole."

[43] Ebd. 516 f.: „Metafora di oppositione: l'harmonica (figura) e la ingegnosa (figura): quella in quanto lusinga orecchio con la disposition delle parole: questa inquanto illumina l'intelletto con la contraposition de' concetti."

Die sinnvolle argutezza, das geistvolle Diktum, die kunstvolle mit höchster Spannung geladene Konstruktion eines größeren Gedankenkomplexes — das zündete. Und die Antwort des Volkes war der so heiß begehrte „applauso". Die Vorliebe für das Epigramm, die man für den Barock festgestellt hat, hing wohl auch damit zusammen. Es ist kein bloßer Zufall, daß Tesoro, in dessen oft erwähntem Werke die epigrammi unter den concetti eine große Rolle spielen, auch der Verfasser eines Werkes „Inscriptiones" ist[44]. Darin liegt es auch begründet, daß die Homiletiker jener Zeit Einzelsentenzen warm empfehlen (vielleicht sogar auch deswegen den Einzelsatz aus der Heiligen Schrift, vom Zusammenhang gelöst, so sehr bevorzugen). Sentenzen könnten gerade wegen ihres „acumen" ihre Wirkung nicht verfehlen[45].

So kann es auch nicht mehr verwunderlich sein, daß in den homiletischen Theorien schon rein äußerlich räumlich die Behandlung des Concetto im engsten Zusammenhang steht mit der Behandlung des „stylus acuminosus". Dies ist z. B. bei dem Franziskaner Wallafrid Hillinger der Fall. Und gerade bei Hillinger spielen, wie bei Weitenauer, seinem Gewährsmann, ingenium und acumen so ziemlich dieselbe Rolle, die ihnen im eigentlichen Barockzeitalter zugekommen war.

2. Formale Elemente: intellektuelle Konstruktion.

Eine Epoche, die sich der Hochwertung des ingenium so bewußt war, daß sie die „ars argutiarum" geradezu kultivierte[46], die alles daransetzte, möglichst geistreich, ja spitzfindig zu reden und zu predigen, bot natürlich alle intellektuellen Kräfte auf, um der Forderung der Zeitgeistigkeit auch entsprechen zu können. Tatsächlich haben die bisherigen neuesten Forschungen, besonders Sig-

[44] Behandlung der epigrammi: Cann., 9, 145 usw. Das andere Werk Tesoros heißt: „Inscriptiones quotquot reperiri potuerunt. . . ." und ist in 3. Aufl. erschienen: Coloniae Brandenburgicae 1671. In der Vorrede „Ad benevolum lectorem" wird auch ein „Argutiarum, quae Romae prodierunt, integrum volumen, quod artis est ac rationis" erwähnt, dessen Verfasser Tesoro sei.

[45] So Regius 430 f., der dieser spezifisch hochbarocken Geistigkeit an sich fernsteht. Er gibt den sententiae gegenüber den proverbia unbedingt den Vorzug und rät dem Prediger, sich auch an eigene Sentenzen zu wagen („sententiae suopte ingenio inventae").

[46] Vgl. außer den bereits genannten Werken auch Masenius, S. J., der im Vorwort seiner Palaestra Oratoria, Coloniae 1678, 7 von seinem Werke „Ars Argutiarum" spricht.

ners und Kortes, den intellektuellen Charakter der Predigt stark betont.

Würde man freilich bloß von „Intellektualismus" sprechen, so wäre dies nach unserer Auffassung nicht erschöpfend. Stellt doch gerade Brandimartes, auf den sich Signer stützt (und Brandimartes kann in seinem Traktat über den Concetto als Exponent der hochbarocken Homiletik gelten) dem „gewöhnlichen Schriftbeweis" (so Brandimartes) den Concetto-Schriftbeweis als den für die Predigt vollwertigeren Schriftbeweis entgegen. Als wirklich stringenter Beweis für den Intellekt stand aber auch in der Barockhomiletik der eigentliche Schriftbeweis (auf Grund des Literalsinnes) auf festeren Füßen. Die Antwort darauf, warum der Barock, im konträren Gegensatz zu unserem heutigen Empfinden, dem Concetto-Schriftbeweis unbedingt den Vorzug gibt, ist also u. E. nicht erschöpfend mit dem Hinweis auf den Intellektualismus, sondern muß zunächst mit der echt barocken Hochzüchtung des ingenium (im Begehren des Zuhörers und in der Leistung des Predigers) erklärt werden, wie wir es im vorausgehenden Abschnitt versuchten; dann aber sagen wir statt Intellektualismus doch zutreffender: formal intellektuelle Konstruktion. Sie ist das barocke Grundgesetz.

Wir betrachten hier nun die intellektuelle Konstruktion des Barock als die jener Hochbewertung des „ingenium" angemessenen, ja aus ihr erfließenden Formen. Das Ziel war psychologisch eindeutig gegeben: „Das Volk" (und der Prediger gehörte natürlich zur selben Mentalität) „will keine Beispiele, sondern Vernunftgründe und möglichst viele Zitate" (so versichert um 1724 Hochenleutner[47]) und nun arbeitete man gewissermaßen mit Lineal, Zirkel und Winkel, zeichnete die Grundlinien und zog dazu die Parallelen, dabei aber immer geleitet vom Geist der argutezze, deren größte Weisheit es war: „Quo rarius est, eo maiorem facit impressionem".

So geht der Barockhomiletiker bzw. Barockprediger an die Metapher heran als an sein liebstes Stilmittel[48], die gleichsam die Keimzelle des ganzen Concetto bildet. Die Metapher ist das Ergebnis „der ersten Tätigkeit des Intellektes" (d. i. die „gewöhnlichsten argutezze"), die Allegorie das Ergebnis der „zweiten Tätigkeit des

[47] Hochenleutner 783.

[48] Cann., 315: „La metafora è il più ingegnoso acuto: il più pellegrino e mirabile: il più gioviale e giovevole: il più facondo e fecondo parto dell' humano intelletto."

Intellekts" (d. i. „die höheren und genialeren argutezze"), der Concetto aber das Ergebnis der „dritten Tätigkeit des Intellekts" („die vollkommensten argutezze")[49]. Die acht Arten der einfachen Metapher (metafora di proportione ò simiglianza, attributione, equivoco, hipotiposi, hiperbole, laconismo, oppositione, decettione) bilden den Grundstock und den Ausgangspunkt für die acht Arten des Concetto. Diese immer wiederkehrenden acht Kategorien sind nach Tesoros ausdrücklichen Worten nichts anderes als Hilfsmittel, um möglichst fernliegende Gedanken herbeizuschaffen und dem Thema dienstbar zu machen. Die hier im Originaltext folgende Skizze aus dem Cannocchiale beweist, mit welchem Scharfsinn man an die intellektuelle Errechnung ging. Die Überschrift lautet:[50]

„Maniera di conoscere con facilità un' obietto lontano" (Art und Weise, ein entferntes Objekt zu erkennen, natürlich zum Zwecke der Bildung einer Metapher bzw. eines Concetto).

Maniera di conoscere con facilità un' obietto lontano

assoluta	per la grandezza		Hiperbole
assoluta	per la chiarezza		Hipotiposi
comparativa	per il simile	nell' obietto	Met. di simiglianza
comparativa	per il simile	nel nome	Equivoco
comparativa	per il contrario	all' obietto	Opposito
comparativa	per il contrario	all' opinione	Decettione
comparativa	per il congiunto	Superficiale e piano	Met. di attributione
comparativa	per il congiunto	Profondo ed inviluppato	Laconismo

[49] Ebd. 563 ff.

[50] Ebd. 358 f., 360 ff. Die acht entsprechenden Arten des Concetto abgedruckt b. Hasenöhrl in Kirche und Kanzel, III, 190.

Die Metapher zieht für den barocken Menschen ihren hohen Wert aus ihrem innersten Wesen, das dem Geist der formal verstandesmäßig berechnenden Komposition immer wieder neue Möglichkeiten eröffnet. Nach Tesoro besteht das Wesen der Metapher gerade darin, entlegene Begriffe zusammenzuführen und damit die erste und wesentlichste Forderung des „ingenium" zu erfüllen: das Verlangen nach Neuartigem. Tesoro versteht dies mit sehr geschickter Beredsamkeit darzustellen: „...se l'ingegno consiste nel ligare insieme de remote e separate notioni degli propositi objetti; questo appunto è l'officio della metafora e non di alcun altra figura: perciochè trahendo la mente e non men che la parola da un genere all'altro, esprime un concetto per mezzo di un altro molto diverso: trovando in cose dissimiglianti la simiglianza...; dove quelle (l'altre figure) vestono i concetti di parole: questa veste le parole medesime di concetti. Quinci ell' (la metafora) è di tutte l'altre (figure) la più pellegrina per la novità dell' ingegnoso accoppiamento; senza la qual novità l'ingegno perde la sua gloria et la metafora la sua forza[51]."

Damit ist bereits klar, daß auch die Antithese, die in jeder Rhetorik und Homiletik des Barock behandelt wird, an Bedeutung gewinnt, wie im Literaturbarock überhaupt, so noch in erhöhtem Maß im „concetto predicabile". Bezeichnet doch Tesoro die „metafora di oppositione" als „argutezza sopra tutte de ingeniose spiritosissima..."[52]. Auch die Größe der „metafora di hipotiposi" sieht er darin, „ein räumlich und zeitlich möglichst entlegenes oder auch in sich unsichtbares Objekt dem Auge als sichtbar und gegenwärtig vorzustellen"[53]. Noch mehr äußert sich dieser Grundgedanke in der „metafora di decettione ò sia l'inaspettato", deren Reiz speziell darin liege, das angeborene Bedürfnis des menschlichen Geistes zu befriedigen, der sich gerne zum Scherz hinters Licht geführt sehe: „innata delitia dell' intelletto humano l'avvedersi di essere stato scherzevolmente ingannato" [54].

Man wollte eben durch möglichst verblüffende Gegenüberstellungen die Spannung auf einen Höhepunkt treiben, gleichsam Sen-

[51] Ebd. 315 f.

[52] Ebd. 516. Über die weltanschauliche Grundlage der sachlichen Antithese in der Barockpredigt s. die ausgezeichnete Darstellung b. Signer 36 f.

[53] Ebd. 606. [54] Ebd. 538.

tenz in der Sentenz aufmarschieren lassen, um so das ganze Interesse des Zuhörers zu entfachen[55]. Das „a sensu communi abhorrere" war ja auch die Seele des Paradoxum. Amadeus Bajocensis spricht vom „artificium paradoxorum" und definiert das Paradoxon: „quod ad syllogismi formam redactum, conclusionem suggerit admiratione dignum"[56]. Durch diese Hochschätzung solcher rein intellektuell berechnenden Konstruktionstechnik erklären sich auch manche Eigentümlichkeiten der Barockpredigt, die uns heute so unangenehm berühren, so wenn z. B. an höchsten Festtagen des Kirchenjahres die Einleitung der Predigt nach den Vorschriften der formalen Rhetorik, die in solchen Fällen zweifellos zur leeren Schablone wurden, von irgendeinem möglichst entlegenen Punkte ausgeht, um dann durch Vergleich oder Kontrast auf das Thema des Festgedankens oder auf die Perikope überzuspringen. So kann es sehr wohl sein (und dies läßt sich ohne Schwierigkeit durch barocke Predigtwerke belegen), daß irgendeine wilde Räubergeschichte als Einleitung dazu dienen muß, um auf das Tagesgeheimnis von Weihnachten überzuleiten(!).

Intellektuelle Berechnung war auch die Eigenart des Concetto, durch eine Art Schürzung des Knotens in der Einführung einer Schriftstelle und durch deren kunstvolle Auflösung die Spannung zu erhöhen. Diese Einwände, Zweifel, fingierten Schwierigkeiten spielen in allen Concetti-Abhandlungen die größte Rolle, wie schon die oben aus Weitenauer beigebrachten Fontes conceptuum zeigen[57].

---

[55] Die Institutiones Oratoriae et Poeticae 30 schildern die Eigenart noch ihrer Zeit (1759): „...acumina... modo loquendi brevi, splendido, arguto contra vel praeter exspectationem aures mentesque feriunt... Expeditissima ad argute subtiliterque disserendum ratione utuntur, qui primo rei tractandae argumenta rationesque animo complectuntur: deinde ad illarum opposita mentes transferunt; ex hac enim velut adversa utrinque acie sententiarum conflictus et inopinati ictus, quibus animi feriuntur, existunt." Dieser Grundsatz konnte natürlich im Exzeß zu den bizarrsten Verstiegenheiten führen. So hat Em. Orchi eine Predigt über Christus auf den Hauptsatz zugespitzt: „War Christus nicht der schlechteste Mensch von der ganzen Welt, so war er Gott", b. Dejob, L'Influence du Concile de Trente..., 140.

[56] Bajocensis 721.

[57] S. Hasenöhrl, a. a. O. 63. Dazu auch Cann., 612 ff., 616 ff., 619 fff. Auch Bajocensis 81 f.; Felix de Barcelona, Instruccion, 40 ff. (im engen Anschluß an Lud. Granat.); Gaetano da Bergamo, L'Uomo, 423; Zellner, Rhetorica sacra, 201: „Mirum quantum auditorum animos suspendunt delectantque."

Es ist verständlich, daß neben dieser Art des konstruierenden Intellektualismus außer einem stark entwickelten Ehrgeiz des Predigers durch ingenium auf die Zuhörer zu wirken auch ein staunenswerter Fleiß einhergeht. Weiter oben geschah bereits der psychologischen Trias aus Tesoro Erwähnung: „Ingegno, Furore, l'Esercitio". Tesoro gedenkt dieses dritten Elementes, des aufzuwendenden Fleißes, sehr rühmend. Die Übung, der Fleiß müsse bei sämtlichen menschlichen Künsten immer das „ingenium" unterstützen; Übung biete ohne großes Ingenium immerhin mehr Gewähr, als glänzendes Ingenium ohne Übung[58]. Diese hohe Achtung vor dem Fleiß und die ständige Aufforderung, von langer Hand vorzubereiten, zieht sich durch die ganze Barockhomiletik hindurch. Jeder Prediger wird gelehrt, eine sog. „Selva" (Wald) anzulegen. Der Prediger soll möglichst viele Bücher haben, soll sie alle studieren, „denn aus allen Büchern kann man etwas lernen"[59]. Staunenswert ist für den heutigen Betrachter damaliger Homiletiken die außerordentlich hoch entwickelte Pflege der Mnemotechnik, deren Behandlung fast in keinem einzigen homiletischen Werke fehlt, die nicht selten sogar monographische Behandlung gefunden hat (vgl. die Plutosofia des Filippo Gesualdo a Castrovillare a. d. J. 1592), die bis in die letzten Verästelungen der Technik durchdacht ist und auch gelehrt wird — auch ein Ausfluß des rhetorischen Bildungswillens jener Zeit, die jedem einigermaßen gebildeten Menschen den Weg zur Rednerbühne bahnen will. Die Hochbewertung des Fleißes ging sogar so weit, daß die homiletische Theorie sich keineswegs scheute, zur Benützung anderer Predigtwerke zu raten. Sollte das eigene Ingenium des Predigers nicht reichen: „ingenium" mußte er in der Predigt zeigen, selbst wenn er fast alles an-

[58] Cann., 115 ff.: „Esercitio è in tutte le arti humane il suffraganeo dell' ingegno; essendo assai più giovevole et sicuro l'Esercitio senza grande ingegno, che un grande ingegno senza esercitio." Die Auflösung des Allgemeinbegriffes Esercitio in seine Konstitutiven: Prattica, lettura, reflessione, indice categorico (d. i. möglichst ausgedehntes Wissen aus Büchern, geordnet nach den Aristotelischen Kategorien), imitazione. Ebd.

[59] Panigarola, Modo di comporre, c. 3; Brandimartes 252; Gaetano da Berg. 404 ff. Schließlich setzte ja auch gerade der Gebrauch von Symbolen, Emblemen usw. ein reiches Wissen voraus, um sich bei denjenigen Zuhörern nicht bloßzustellen, deren Interessenkreis das Bild entnommen wurde (so bemerkt von Did. Stella c. 2). — Anweisungen äußerst einläßlicher Art, wie durch Fleiß in der Predigt alles Große zu erreichen sei, finden sich b. Rodulphius a Tossignano, Regius, Caussinus, Bajocensis, Tob. Lohner, Segneri usw. genug.

derswoher „übernommen" hätte. In diesem Sinne schrieb Brandimartes gerade im Zusammenhang mit dem Concetto den berühmten Abschnitt, den er eigentlich unter die „Ars furandi" (ein vielsagender Titel!) verwiesen haben wollte, „pro illis, quibus in speculando vires deficiunt"[60].

3. Biblisch-theologische Elemente: Die Schriftdeutung und -verwertung im Concetto.

Nach Tesoro war die Concettipredigt in Italien Bedürfnis geworden als Gegenpol zu einer zwar hochwertigen, aber (für das Empfinden jener Zeit) zu doktrinären Predigt einerseits, anderseits als Gegenpol zu der ins Lächerliche und Unwürdige absinkenden Predigt, die auf das Versagen der doktrinären Predigt hin eingerissen sei. Der Schriftconcetto habe nun den unwürdigen Predigten gewehrt, den rein wissenschaftlichen doktrinären aber Anmut verliehen: Den Zuhörern zur Zufriedenheit und den Predigern zur Erleichterung, indem sie die Einzelschriftstellen nun erweitern und auswerten lernten, während sie bei ihrer früheren Methode nicht genug Schriftstellen hätten beischaffen können[61].

Letzteres ist nach Tesoro das Hauptverdienst und der Hauptgehalt der Concetti. Die Erklärung hierfür findet sich nun in der eigenartigen Schriftdeutung der Barockexegese, bzw. noch mehr in der Schriftdeutung und Schriftverwendung der Barockhomiletik. Nach den breiten Ausführungen des zweiten und dritten Abschnittes bedarf es an dieser Stelle nur mehr der Aufdeckung der spezifischen Beziehungen dieser eigenartigen Schriftdeutung zum Concetto.

Als Grundvoraussetzung für das Verständnis der Barockhermeneutik hat sich uns gezeigt: Man wollte mit der eigenartigen Allegorie keineswegs beweisen, d. h. keineswegs streng dogmatisch beweisen. Man wollte der Phantasie Nahrung bieten und vor allem der Symbolfreudigkeit dienen, den am Geistreichen sich ergötzenden oder berauschenden Verstand befriedigen.

Nun zeigt es sich, daß die Begeisterung der einzelnen Barockhomiletiker für den Einzelconcetto wie für die Concettopredigt steigt und sinkt, je nachdem der Verwertung des nüchternen Literalsinnes oder der Allegorie (hier im weitesten Sinne) mehr zugesprochen wird.

[60] Brandimartes 248. [61] Cann., 586—90.

Tesoro macht sich selbstverständlich zum beredten Anwalt der allegorischen Schriftdeutung. „Die heilsnotwendigen Gebote wurden, allen verständlich, klar und deutlich geoffenbart: das ist der Literalsinn. Die „höheren Wahrheiten" aber wurden nur verhüllt geoffenbart im sensus tropologicus, allegoricus und anagogicus[62]." Ja Tesoro erklärt den Literalsinn als für den Concetto geradezu unbrauchbar. Darin ruhe gerade der Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen Theologen, der sich auf den Literalsinn stütze, und dem Prediger, der sich auf den sensus tropologicus, allegoricus, anagogicus werfe, jenen Sinn, der sich vom Literalsinn, wie er sich dem ersten Anblick bietet, unterscheide. Hier liege ja der Kern: die „argutia", das Geniale, Verblüffende, Populäre. Der Prediger, der mit dem Literalsinn arbeite, sei eben Professor (scolastico insegnatore), aber nicht Volksredner. Der Prediger aber, der sich auf den mystischen Sinn stütze, teile sich mit Gott in den Beifall, den der tiefere Sinn der Schriftstelle auslöse[63]. Auch bei den schon genannten späteren Vertretern des Concetto in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, bei dem Franziskaner Hillinger und dem Augustiner Zellner, ist die enge Verbindung von typisch barocker Hermeneutik und Concetto schon rein äußerlich in der Stellung der Traktate ersichtlich[64]. Überall dort aber, wo dem Literalsinn auch in der praktischen Predigt die Präzedenz vor der mystischen Schrift-

---

[62] Ebd. 71: „...i precetti necessari alla salute furono veramente promulgati con piano et aperto stile, che da qualunque huomo incapace di dottrina si potesser capire; come Non occides, Non furtum facies: che tanto suonano all' intelletto, quanto all' orecchio: e questo è il senso letterale. Ma le cose più alte et peregrine ci vengono copertamente scoperte, et adumbratamente dipinte a chiaro obscuro, con tre maniere di simboli figurati; che da sacri suolgitori de' Divini arcani, grecamente chiamar si sogliono senso tropologico, allegorico et anagogico; ma tutti son metaforici." Die Darlegung des dreifachen mystischen Sinnes verläuft dann ganz in den Bahnen der Tradition wie sonst in der Barockhermeneutik.

[63] Ebd. 77 f. Die Stelle ist zu ausführlich, um hier vollständig angeführt werden zu können. Der Kernsatz lautet: „...Due cose (adunque) principalmente compongono questo sacro parto dell' ingegno: cioè la materia sacra fondata nella Divina Autorità: e la forma arguta, fondata in qualche metafora formante un senso tropologico ò allegorico ò anagogico, differente di quello, che di primo incontro le parole del sacro testo letteralmente offeriscono. Hor questa appunto è l'argutia, la qual consiste in un argomento ingegnoso, inaspettato e populare..."

[64] Hillinger 97; Zellner 201.

deutung zuerkannt wird, wird die Stellung zum Concetto mißtrauisch oder doch sehr zurückhaltend und vorsichtig[65].

Vor allem fand der Concetto einen guten Nährboden in einem Element, das bereits oben (S. 00) als für die allegorische Schriftdeutung überhaupt bedeutungsvoll erwiesen wurde: in der Wortexegese. Das Wort des hl. Augustinus (tract. 24 in Jo) über die Reichhaltigkeit des Evangeliums, die nur des entsprechenden Geistes harre („Nihil igitur vacat, omnia innuunt, sed intellectorem requirunt")[66] und ähnliche Aussprüche von Kirchenvätern und Kirchenlehrern wurden geradezu zum flammenden Appell für die Verehrer des „ingenium". Dieses aufgeregte Suchen und Spüren nach tieferen Deutungen übertrug sich epidemieartig auf Prediger und Zuhörer. Die Sätze, Wortgruppen und sogar die Einzelworte werden gespalten, aufgerissen, förmlich durchwühlt. Man lese nur einmal die entsprechenden Kapitel bei Amadeus a Castrovillare, bei Hochenleutner oder bei Weitenauer-Hillinger[67]. „In der Heiligen Schrift steht kein Wort grundlos an seinem Orte; sobald also irgendein Wort überflüssig erscheint, gerade dann ist es besonders zu untersuchen, um den Saft daraus zu ziehen." So lautet die dritte Grundregel bei Castrovillare, und er macht sich das bezeichnende Wort des hl. Bernhard zu eigen (hom. 1 super Missus): „Wenn kein Blatt vom Baume, kein Sperling vom Dache fällt ohne den Willen des Vaters, dann kann auch beim Evangelisten kein Wort überflüssig sein." Die Beleuchtung der Umstände eines Schrifteinzelwortes, nach dem alten Schema quis, quid, ubi etc. spielt hierbei eine besondere Rolle. Die ätiologische Bearbeitung einer Schriftstelle wird mit Aufgebot allen Scharfsinns durchgeführt, selbst und gerade dort, wo es sich um eine Art „argumentum ex silentio" handelt, das eben seinen Zweck umso mehr erreicht, je weniger es an der Oberfläche liegt. Die stilistischen Mittel des Gegensatzes, Vergleiches, der Steigerung oder Minderung werden allenthalben eingesetzt. Griechische und hebräische, chaldäische und andere Lesarten werden zum Vergleich herangezo-

[65] Gaetano da Berg. 422 ff. Auch nach den dem Concetto mißtrauisch gegenüberstehenden Inst. Orat. et Poet., 196, ist der Concetto unlösbar mit der hohen Bewertung des mystischen Schriftsinnes verbunden.

[66] Weitenauer V, 114.

[67] Amad. a Castrovillare, Il Zelo, I 248—74: „Regole di cavar concetti della sacra scrittura"; Hochenleutner 601—30: „De conceptibus ex sacra scriptura eruendis"; Weitenauer V, 152—200: „Conceptus biblici quomodo exornari possint." (Für Hillinger auch abgedruckt b. Hasenöhrl 193 ff.)

gen und dienen dem Aufbau des Concetto. Weitenauer nennt einmal die Art der Schriftverwertung Segneris in einer Predigt, in der er die einzelnen Worte einer Schriftstelle auswertet, sehr treffend „veluti Anatome Divinae Paginae“[68]. Die „obscuritas S. Scripturae“, die, wie gezeigt (S. 00), in der allgemeinen Hermeneutik von ausschlaggebender Bedeutung war, reizte den Barockprediger (Homiletiker) dazu, gerade in ihrer Aufhellung sein Ingenium leuchten zu lassen. Die Dunkelheit der Heiligen Schrift wurde so im eigentlichen Sinn zur unerschöpflichen Quelle der Concetti: „Quamvis s. Scriptura in pluribus contineat obscuritatem; haec ipsa autem est origo conceptuum, qui erui et Praedicatori servire possunt“[69].

Welches war nun die Auswirkung dieser barocken Art in der Schriftverwertung innerhalb des Concetto? Gerade hier muß ja eine theologische Untersuchung kraft ihrer Eigengesetzlichkeit gegenüber der literaturwissenschaftlich-geistesgeschichtlichen Untersuchung einsetzen. Hat die dem Barock eigentümliche Methode der homiletischen Verwertung der Heiligen Schrift geschadet? Schriftverwertung soll hier genommen werden entsprechend den überzeitlichen Forderungen der Homiletik, entsprechend der zeitgenössischen Schriftkenntnis und Schriftexegese.

Fénelon, selbstverständlich der geschworene Gegner der Concetti, hat den Grundgedanken dieser eigenartigen homiletischen Schriftverwertung, wie sie sich im Concetto als dem Sammelbecken barocker Geistigkeit äußerte, gesehen: in der überstarken Betonung des eigenen Gedankengutes auf Seiten des Predigers zuungunsten und auf Kosten des eigentlichen Schriftwortes. „Wie schlecht steht es einem Prediger an, den erfinderischen und sinnreichen Kopf machen zu wollen, indem er mit aller Würde und Kraft des Heiligen Geistes reden müßte, dessen Worte er sich bedient[70].“

Daß Fénelon hier nicht nur aus seiner frühzeitig dem Klassizistischen zugewandten persönlichen wie französisch-völkischen Geistigkeit heraus zu diesem Urteil kommt, sondern auch objektiv, wenigstens auf weite Strecken hin, zu diesem Urteil über jene Schriftverwertung berechtigt ist, kann u. E. nicht an-

[68] Weitenauer V, 152.

[69] Hochenleutner 603. Vgl. Cann., 633.

[70] Fénelon/Schlüter, Gespräche..., 3. Gespräch, S. 164; ähnlich ebd. 138.

gezweifelt werden. Gewiß hat Emanuele Tesoro, der als Sprecher zwar nicht der ganzen Barockhomiletik, aber doch der hochbarocken Homiletik gelten darf, seine Formulierung überspitzt, wenn er als höchste Kunst der „argutezze" die Kunst zu täuschen hinstellt („L'unica loda delle argutezze consistere nel saper ben mentire", ja er spricht direkt von „Lügen", „bugie")[71]. Aber es liegt dieses Dictum in der Linie solcher Auffassungen, die immerhin Gemeingut der Barockzeit waren. Eben dort, wo Tesoro von den Vorgängern der Concettipredigt, Cornelius Musso und Franciscus Panigarola spricht, deren doktrinäre Art nach seiner Auffassung durch die Concetti abgelöst werden mußte (s. o. S. 00), führt Tesoro als schwersten Vorwurf gegen jene Predigten ins Feld, sie hätten „zuviel Heilige Schrift und zu wenig Schriftauswertung enthalten" („più di scrittura, che di scritturali", wörtlich: mehr Heilige Schrift als Schriftgemäßes, vgl. den Ausdruck für Schriftconcetto: „Concetto scritturale", z. B. bei Gaetano da Bergamo)[72]. Über die gewöhnliche homiletische Erklärung einer Schriftstelle (durch Konkretisierung, Typisierung, Amplifikation usw.) ging die Schrifterklärung (scritturale) im Concetto aber weit hinaus. Und so war durch dieses zitierte Wort Tesoros die Gefahr in unmittelbare Nähe gerückt, das Wort der Heiligen Schrift seines ursprünglichen Kernes zu berauben. Der Keim war jedenfalls damit gelegt, der später jene üblen Früchte zeitigte, die das große Bedenken Fénelons durchaus rechtfertigen. Die „Anatome Divinae Paginae" (Weitenauer, s. o) wurde notwendig im objektiven Sinn zur Ausschlachtung und damit zur unnatürlichen Vergewaltigung des Schriftwortes. Der objektiv vorliegende Text mußte sich eben im Dienste eines geistvollen Gedankens oder einer verlockenden genialen Konstruktion oder intellektuellen Errechnung vergewaltigen lassen. Gerade ein Beispiel, durch das die moderne Erforschung der Barockpredigt (L. Signer) die kunstvolle intellektuelle Komposition eines „Concetto intricato" in glänzender Weise zu belegen weiß[73], ist anderseits Beweis genug, wie wenig sich die

[71] Cann. 574: „...Togli da queste... argutezze ideali ciò che vi è di falso: et quanto vi aggiungnerai di sodezza e di verità, altretanto lor torrai di bellezza et di piacere: divellendone la radice dell' argutezza."

[72] Ebd. 587... Er spricht von der Predigtweise des Cornelius Musso und des Panigarola als von einer „eloquenza... mista di citationi più di scrittura, che di scritturali, (d'interpretationi letterali et piane, più che argute e scabrose...)".

[73] Signer, a. a. O. 111, Anm. 1. Der betreffende Prediger übersetzt Jo

Barockpredigt, eben in der genügsamen Zufriedenheit mit der geglückten Form und der wohlgelungenen formalen Komposition um den Schrifttext selbst bekümmerte, und wie unbedenklich sie sich über den wahren Sinn des angezogenen Schrifttextes mit einem kühnen Sprung hinwegsetzte. Eine „Entschuldigung" durch Berufung auf die noch nicht weit genug entwickelte Exegese kommt in diesem Falle sicher nicht in Frage.

Wie wenig wir uns hier der methodisch fehlerhaften Herantragung moderner Forderungen schuldig machen, ergibt sich aus der Tatsache, daß auch die Barockhomiletik in sehr bedeutungsvollen Strömungen zum überwiegenden Teil dieser Gefahren und dieser wirklichen Fehler der zeitgenössischen Predigt sich bewußt war. Tesoro, der Klassiker der hochbarocken Homiletik und des Concetto im besonderen, habe hier sogar zuerst das Wort. So sehr Tesoro die Concetti durch einen entschiedenen Trennungsstrich von der scholastisch-doktrinären Predigt einerseits und der würdelosen Predigt andererseits getrennt wissen will, ebenso klar warnt er vor Übertreibungen durch das wiederholt betonte sehr treffende Wort: „Il troppo è troppo — Was zu viel ist, ist zu viel." Ist dies auch nicht zunächst von der Schriftverwertung gesagt, so zeigt es doch, daß Tesoro rein formal die Gefahren gesehen hat. Unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles verlangt er, auch in der Metapher „la santa legge del decoro" zu wahren[74]. Es ändert natürlich nichts daran, daß die Grenzen des Begriffes des „sacro decoro" im Barock ganz andere waren als in der klassischen und klassizistischen Zeit. Es ist ja überhaupt in diesem Zusammenhang ebenso aufschlußreich wie auf den ersten Blick verblüffend, daß gerade Tesoro sich ohne Unterlaß auf Aristoteles (Rhetorik und Poetik) beruft und zwar gerade in der Begründung seiner hochbarocken Eigentümlichkeiten. Man sah eben auch Aristoteles im barocken Licht.

Der sprachgewandteste Gegner der acumina, auch speziell wegen ihrer Gefährdung der Predigt, war der früher wiederholt erwähnte Jesuit Albertus de Albertis in seinem streng nach Art einer Gerichtsverhandlung aufgebauten rhetorisch-homiletischen Werk In Eloquentiae... Corruptores, in dem er zum leidenschaftlichen Ver-

18,25: „Non sum" (Verleugnung Petri) mit „Ich bin nit", in dem Sinne von: „ich bin (durch die Sünde) ein Nichts geworden". So paßt es in seinen Concetto.

[74] Cann., 320, 588 f.

teidiger Ciceronianischer Beredsamkeit wird. Dieser Jesuit fordert für die Orden der Kirche, selbst seinen eigenen Orden nicht ausgenommen, sofortige Absetzung der Rhetoriklehrer, die sich in rhetorischen Spielereien gefallen und sich als Verächter der Ciceronianischen Beredsamkeit erweisen. De Albertis ist es in den homiletischen Partien seiner Rhetorik auch nicht entgangen, daß sich die allgemeine Acumina-Sucht in schlimmer Vergewaltigung der Schrifttexte auswirkte[75].

Wie die scholastische Methode von ihrer Blütezeit im Hochmittelalter absank und allmählich in spitzfindigen Tüfteleien aufging, so stand auch über der Barockgeistigkeit, hier speziell über der Concettogeistigkeit, dieselbe drohende Gefahr. An die Stelle angespanntester, zielbewußter intellektueller Konstruktion setzte sich widerliche Gefallsucht. Das hochgezüchtete Ingenium suchte in der allegorischen Ausdeutung der Heiligen Schrift immer neue Wege, verirrte sich in den idealen Weltenraum der Phantasie ohne Weg und Steg, ohne Zaun und Schranke, ohne Bindung und Grundlage. Wenn einmal die Dämme gerissen sind, stürzen die Fluten uferlos nach. Argutia ist gut, aber unter einer unerläßlichen Bedingung: „Si moderatio accedat", sonst wird sie autoritätslos, kraftlos, unfruchtbar („sine auctoritate, sine robore, sine fructu") — das ist das Urteil der Institutiones Oratoriae et Poeticae (2. Aufl. 1759)[76] bereits am Ausgang des Barockzeitalters, da jedoch, wie die Homiletiken des Jesuiten Weitenauer (1764 ff.) und des Franziskaners Hillinger (1770) beweisen, die Concetti noch nicht ausgestorben waren. Was oben gelegentlich der Behandlung der Allegorie bzw. der Schriftverwertung an Urteilen der verschiedensten Barockhomiletiker vorgebracht wurde (S. 00 ff.), das gilt von der bibelhermeneutischen Seite des Concetto in erhöhtem Maße.

[75] Albertus de Albertis, In Eloquentiae... Corruptores, 441 f. Amüsant zu lesen ist seine Schilderung der Psychologie des (klassizistischen) Zuhörers bei einer hochbarocken Acumina-Rede und bei einer ciceronianisch durchgeführten Rede. Dem Zuhörer sei zumute wie beim Anblick eines unsicher wankenden, beziehungsweise wie beim Anblick eines majestätisch ruhig schreitenden Seiltänzers (S. 261). Die Seuche der Acuminasucht wirke gerade auf die besten Talente verheerend („haec lues... praeclara quaeque ingenia depopulatur") S. 31. S. 12 spricht er wegwerfend von einer „acuminum carnificina". Gegen die Verunglimpfung der Schrifttexte dieser Art S. 464 ff., auch 390.

[76] Inst. Or. et Poet., 30 (von der argutia), 195 f. (von den conceptus scripturistici). Letzteres übernimmt später wörtlich der Jesuit Goldhagen, H., Rhetorica explicata et applicata, Bamberg und Würzburg 1772, 3. Aufl. 216 f.

Derlei Stimmen aus zeitgenössischem Munde, die die Entartung der Rede wie der Predigt besonders in Anbetracht der Concettisucht schmerzlich bedauern, ließen sich genug aufrufen. Sie bedauern die übergroße Gefallsucht des Predigers, der sein „ingenium" leuchten lassen will[77]; die rein spekulativ-philosophierende Richtung, in die die Predigt durch die Concettisucht gedrängt werde, so daß sie jeden tieferen Eindruck auf den Zuhörer verfehle[78]; die gröbliche Verletzung des guten Geschmackes, verbunden mit Vergewaltigung des Schrifttextes als Folge eben dieser Concetti-Manie[79].

Bereits vor de Islas Fray Gerundio hatte der spanische Jesuit Sanadon eine kleine rhetorische Abhandlung geschrieben, in der er auf die verheerende Ansteckungsgefahr der Ästhetik des Ingenium zu sprechen kommt[80].

Die Concetti-Predigt ging eben den Weg, den auch die Profanliteratur des Barock namentlich in Spanien ging[81].

Vielleicht läßt sich die Klippe des Concetto, die sich besonders für die objektive Verwertung des in der Heiligen Schrift enthaltenen Gotteswortes in der Predigt gefährlich erwies, doch am besten aufzeigen durch ein Wort Bouterweks[82], das er auf den Führer der

---

[77] Lohner, Tob., De munere concionandi, 46.

[78] Bajocensis 8, 44.

[79] Gaetano da Berg., 422 ff. Er führt ein Beispiel an, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt, das er denn auch als frivolezza bezeichnet: Gegen eine gewisse Haarschopfmode der Frauenwelt predigend vergriff sich ein Prediger an Mt 6,27 („Wer von euch kann seiner Körperlänge auch nur eine Elle zusetzen?"). Gaetano verlangt auch a. a. O. 429, daß der Prediger doch darauf sehe, nichts Geschmackloses und Ungeziemendes auf die Kanzel zu bringen („non sia di cose vili e basse"). Vgl. in diesem Zusammenhang auch einen Erlaß von Innozenz XI. vom 6. Juli 1680 (enthalten z. B. im Bullarium Cappucinorum, VI 431). Auch der Jesuitengeneral Oliva, (derselbe, dem Tesoro sein Cannocchiale gewidmet), beklagt sich in einem Rundschreiben vom 16. Jan. 1676 (b. Pachtler, Ratio..., III, 114 f.) über viele Prediger, die die „reverentia Evangelii, quod promulgant" vermissen ließen. — Zur letztgültigen Beurteilung der Barockpredigt wäre eine Sammlung der zeitgenössischen kirchlichen offiziellen Verlautbarungen ebenso interessant wie notwendig.

[80] Zitiert b. de Isla, Fray Gerundio, lib. II, c. 5, § 16: „Que esto mal gusto de los ingenios es enfermedad contagiosa."

[81] Bouterwek III, 536; Pfandl 247 ff. Vgl. für d. Kunst: Weisbach, Manierismus, a. a. O. 161—83.

[82] Bouterwek III, 537 f. Diese Gefahr der Übertreibung war aber, wie in der Kunst, gerade dem Barock gewissermaßen immanent. Das erwähnte

spanischen Konzeptisten, Balthasar Gracian, schrieb: „Gracian würde ein vortrefflicher Schriftsteller geworden sein, wenn er kein außerordentlicher hätte werden wollen." Der Kult des Kunstvollen wurde zum Kult des Gekünstelten.

Wo das „Sichzeigen" der Kunst in den Vordergrund tritt — ging doch „ars" vor „natura" (Rod. a Tossignano), selbst im Briefschreiben „ars" vor „affectus" (Worspitz-Soarius)[83] —, da muß Einseitigkeit des Formalen Platz greifen. Im Concetto nun ging die Kunst der intellektuellen Komposition und Konstruktion, die Kunst der Form vielfach vor dem zugrundeliegenden Schrifttext. Und damit war der Schrifttext inhaltlich nicht selten gefährdet. Das war die Klippe des Concetto; sie im einzelnen noch näher aufzuzeigen muß der Erforschung der Predigt selbst vorbehalten bleiben. Hier sollte nur auf die Keime dieser Gefahr aus der barocken homiletischen Theorie aufmerksam gemacht werden.

Rundschreiben Olivas beklagt dasselbe auch für den Ehrgeiz des Barockpredigers, sein Gedächtnis glänzen zu lassen (memoriae sese ostentantis ambitum).

[83] Worpitz-Soarius, Clara et praeclara Methodus, Ausgabe 1711, 288. Rodulphius a Tossign. 22.

Lebenslauf.

Ich, P. Maximilian Neumayr, bin geboren zu Deggendorf a. d. Donau in Niederbayern am 23. Februar 1906 als Sohn des Brauereibesitzers Josef Neumayr und seiner Ehefrau Elisabeth, geb. Haller. Nach vierjährigem Besuch der Volksschule in meiner Vaterstadt kam ich zehnjährig zunächst an das humanistische Gymnasium nach Burghausen a. d. Salzach in Oberbayern, dann nach Augsburg und Regensburg. Als ich im März 1925 am Gymnasium in Burghausen die Reifeprüfung bestanden hatte, trat ich in die bayrische Kapuzinerprovinz ein und machte das einjährige Noviziat in Laufen a. d. Salzach. Von April 1926 bis Juni 1931 oblag ich den philosophischen und theologischen Studien an der Hochschule in Eichstätt in Mittelfranken. Dort empfing ich auch am 29. Juni 1930 die heilige Priesterweihe. In den Jahren 1931 bis 1933 war ich an dem Wallfahrtsort Altötting in Oberbayern in der Schule und in der Wallfahrtsseelsorge tätig, bis mich im Oktober 1933 meine Ordensoberen beauftragten, mich an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster i. W. in der Theologie, vorab in der Homiletik, weiterauszubilden.